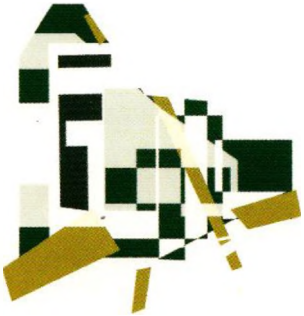
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Julián Serna Arango

Somos tiempo

Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente



LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

ANTHROPOS

SOMOS TIEMPO

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

73

Julián Serna Arango

SOMOS TIEMPO

Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente

ANTHROPOS

Somos tiempo : Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente / Julián Serna Arango. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Pereira (Colombia) : Universidad Tecnológica de Pereira, 2009
174 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 73)

Bibliografía p. 161-167
ISBN 978-84-7658-919-9

1. Tiempo - Filosofía I. Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia) II. Título III. Colección

Primera edición: 2009

© Julián Serna Arango, 2009
© Anthropos Editorial, 2009
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia)
ISBN: 978-84-7658-919-9
Depósito legal: B. 2.305-2009
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Para Vicky

El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica.

BORGES, 1989, vol. 1, p. 353

[...] el tiempo no se reduce a su medida: como el agua no se confunde con su peso, ni el espacio con su volumen.

ATTALI, 2004, p. 31

Así, pues, parece que nuestros discursos sobre el tiempo son prisioneros de las palabras que utilizamos.

MARRAMAO, 2008, p. 86

INTRODUCCIÓN

Una sospecha atraviesa la historia de la filosofía, una sospecha proteica que no cesa de reinventar sus formas sin sacrificar su esencia, cuando diversos pensadores han creído identificar un desliz, un azar, una bifurcación desafortunada en la cultura griega, la misma que sesgaría desde entonces lo que se conoce como Occidente. Abundan los candidatos a la hora de precisar el estigma, el lastre en cuestión:

— La muerte de la tragedia anunciada por Nietzsche, en detrimento de relaciones como razón-pasión, significado-ánimo, y en definitiva, de la vocación iniciativa del saber, en condiciones de inducir aflicción y espanto (Laín Entralgo). Lejos de ser irrelevante, el deslinde de la razón respecto a la emoción contribuiría a explicar el déficit motivacional imputado a las éticas cognoscitivas.

— El olvido de la pregunta por el ser, en virtud del cual se asumen como fenómenos naturales la concepción del ser como permanente presencia, así como el esencialismo de allí mismo derivado, cuando algunos filósofos apuestan en contra de la historia, es decir, del futuro como horizonte abierto de posibilidades, de acuerdo con Heidegger. Al reivindicar la pregunta por el ser, al relativizar su concepción como permanente presencia, el pensador alemán subvierte el esencialismo propio del canon Platón-Kant (Rorty).

— La reducción del discurso rico en resonancias semánticas y reacciones anímicas propio de los cultos mistéricos y la literatura oral al discurso concebido como serie de proposiciones vin-

culadas por conjunciones y otros recursos lingüísticos que cumplen similar función, y que Janke define como el relevo del *logos* por el *logos apophantikos*, en detrimento del *mithos* y del *epos*.

— La metáfora heliotrópica en la que Derrida reconoce el protofenómeno del pensamiento binario propio de la tradición platónico-cristiana (Nietzsche) construida por medio de dualismos como sensible-inteligible, cuerpo-alma, ciencia-experiencia, Dios-mundo, pensamiento binario que hace metástasis en la conducta a través del maniqueísmo.

— La proliferación de las taxonomías o, si se quiere, la de los sistemas arborescentes registrada por Deleuze y Guattari, que no serían más que parcelaciones arbitrarias del horizonte del sentido amparadas en la estética de la simetría, las mismas que hacen carrera en diferentes disciplinas como es posible verificar en la academia.

Pensadores como los atrás mencionados no dudan en advertir de la gravedad de la bifurcación padecida en Grecia, de la que derivan, siglos después, fenómenos como la intolerancia y el individualismo, el estilo plano y el pensamiento binario, la concepción del hombre como percha de atributos y el confinamiento en el presente. No en vano los pensadores en cuestión aventuran propuestas para revertir, reinventar, reiniciar la historia, como maneras alternativas de construir mundo a través de su actividad docente, entrevistas, conferencias y publicaciones.

Y aunque insistimos en la existencia de una especie de pecado original de Occidente, no lo hacemos a partir de las mutaciones intelectuales antes mencionadas, sino de la simplificación del concepto de tiempo, cuando se lo resignifica como tiempo lineal, como tiempo «espacializado», además, como tiempo uniforme, cuando no vacío, inclusive, y en definitiva, como cronología, a la par que nos ocupamos de sus repercusiones en la manera de concebir la historia, la actividad política y la cotidianidad. Entre sus corolarios figuran los siguientes:

— Asumido el tiempo como tiempo lineal, es decir, como tiempo huidizo y fugaz, como tiempo irreversible, además, apostamos por las filosofías de la historia, por el concepto de progreso también, en detrimento de la concepción del futuro como horizonte abierto de posibilidades.

— Definido el tiempo como tiempo continuo, sucesivo, y en definitiva, como tiempo «espacializado» a partir de las relaciones del antes y el después que Aristóteles importa del léxico del lugar, nos ocupamos de taxonomías pero no de conflictos trágicos. Es cuando el intelectual degenera en cartógrafo.

— Concebido el tiempo como tiempo uniforme, monótono, cuando no vacío, ello conduciría a deslindar el conocimiento de la acción, y por supuesto, del placer, de la emoción, a renunciar a su sentido originario como *téchne,* como saber hacer, a su vocación iniciática también; ello legitimaría la formulación de un saber que no se desactualiza y, en definitiva, un saber universal, como se estila en diversas metafísicas y epistemologías, cuando no en la ciencia matemática que —salvo excepciones como la de Prigogine, como la de quienes se adhieren a la teoría del *big bang*— no distingue el pasado del futuro.

Todo lo cual implicaría, en síntesis, la vigencia de un concepto de tiempo que no sólo hace carrera en la academia, sino que, además, hace metástasis en los ámbitos de la vida pública y privada, originando un drástico recorte de mundo, como nos proponemos exponer a través de una serie de reflexiones no exhaustivas y en diálogo con autores que han dado que pensar.

En el primer capítulo, «El tiempo se dice de muchas maneras», se hace referencia a la construcción cultural del concepto de tiempo, a la polisemia que lo caracteriza. En los cuatro capítulos siguientes nos ocupamos de la simplificación del tiempo, tres de ellos dedicados a Grecia, y el último, al Nuevo Testamento. En el segundo capítulo, «Chrónos prôtogonos, el principio creador, el tiempo primordial», nos interesamos por las teogonías órficas y los cultos mistéricos, en cuanto participan de una concepción de tiempo no sometido al espacio. En el tercer capítulo, «Aiôn y kairós en Grecia», indagamos por aiôn (el tiempo de la vida), así como por kairós (el momento oportuno), con motivo del relevo de la concepción del tiempo circular por la del tiempo lineal. En el cuarto capítulo, «El tiempo simplificado», abordamos la resignificación de aiôn como eternidad, en concordancia con la concepción de chrónos como tiempo lineal, sucesivo y uniforme. En el quinto capítulo, «Aiôn y kairós en el Nuevo Testamento», se confirma la platonización de aiôn, así como se ahonda en la resignificación del kairós como Cristo for-

mulada en las epístolas paulinas, en contraposición con los Evangelios de dichos (Q y Tomás). En el sexto capítulo, «Tiempo e historia», analizamos el tiempo primordial, las filosofías de la historia, el tiempo de espera, el tiempo vacío y el presente absoluto, en los que la experiencia histórica no sería ajena a la concepción de tiempo. Los cuatro últimos capítulos gravitan alrededor de las resistencias ofrecidas a la simplificación del tiempo. En el séptimo capítulo, «El tiempo y la academia», se discuten algunas de las reformulaciones más representativas adelantadas por los filósofos en torno al concepto de tiempo. En el octavo capítulo, «El kairós poético», se reivindica la no simplificación del tiempo en la literatura, ejemplificada principalmente en Borges. En el noveno capítulo, «El laberinto es zurdo», nos interesamos por algunas discusiones filosóficas y políticas atravesadas por la concepción del tiempo no simplificado. En el décimo capítulo, «Tiempo y felicidad», debatimos la relación en cuestión en función de los conceptos de aiôn y de kairós. Por último, en «A manera de conclusión», se totalizan las reflexiones adelantadas en torno al tiempo no «espacializado» y a la transmutación de chrónos en aiôn a través del kairós.

Para escribir el libro se contó con la colaboración de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), en donde trabajo, y para su culminación, con una invitación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), de Madrid, adonde viajé en el año 2008 gracias a una beca de la Fundación Carolina de España y al apoyo de RUDECOLOMBIA.

1

EL TIEMPO SE DICE DE MUCHAS MANERAS

De los episodios de los que participamos, de su relación con nosotros, considerados en conjunto, experimentamos su sucesión, su simultaneidad, su reiteración, su irreversibilidad, su sincronización, su bifurcación, su fugacidad, su duración, su aceleración, su singularidad, su plenitud. Las diferentes culturas privilegian algunas de tales experiencias, configuran un léxico apropiado para dar cuenta de ellas, a la par que solapan otras, lo que no necesariamente sucede de una vez por todas, cuando es posible reconocer variaciones como acontece en Grecia:

— En cuanto posibilita la renovación, la reactualización de los acontecimientos, el tiempo cíclico propio de la antigua Grecia no se asume como accidente del espacio, cuando se reconoce, en cambio, como principio creador, como chrónos prôtogonos, lo que puede verificarse a través de diversas elaboraciones míticas.

— En Grecia también hace carrera la concepción del tiempo como tiempo lineal, como riel por el que transitamos en compañía de las cosas, cuando la palabra chrónos se resignifica en esa dirección. Alternan con el tiempo lineal, aiôn, para referirse al tiempo de la vida, a la duración de la vida, así como kairós que alude a la singularidad de ciertos momentos, los que harían posible el acontecer histórico como bifurcación.

— Pensadores como Platón resignifican aiôn como eternidad. No faltan las implicaciones. Desconectada la relación dialéctica chrónos-aiôn, tiempo objetivo-tiempo subjetivo, el momento oportuno, el kairós quedaría cesante. De la triplicidad en cues-

tión, chrónos, aiôn y kairós, no restaría sino el tiempo lineal, huidizo y fugaz, irreversible, además, como un tiempo secundario, frente a la eternidad del eidos, a su condición ahistórica.

Entre el chrónos originario (chrónos prôtogonos) y la «espacialización» del tiempo, entre el chrónos cíclico y el chrónos lineal, entre el tiempo como principio cósmico y el tiempo uniforme, entre el tiempo de la vida y la eternidad, entre el momento oportuno y la uniformidad del tiempo, se debate la cultura griega. La historia es rica en avatares. En su artículo «El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica», Domingo Plácido da cuenta de la superposición de las maneras de asumir el tiempo en Grecia, cuando al registrar el tiempo cíclico que rige las cosmogonías órficas, de un lado, y el tiempo lineal que gobierna las obras de Herodoto y Tucídides, de otro lado, concluye: «[...] en la misma civilización griega aparecen elementos suficientes para considerar que no dominaba una única forma de percibir el tiempo» (Plácido, 2004, p. 159).

Aunque en Occidente termina por imponerse la concepción del tiempo como tiempo lineal, «espacializado» y uniforme, cuando no vacío (Newton), no todas las culturas han concebido el tiempo de la misma manera. Un par de ejemplos:

— En chino antiguo no es posible identificar un ideograma que se ocupe del tiempo como tiempo lineal, sucesivo y vacío, lo que sería igual a decir que esa lengua no se interesa por el concepto de tiempo propio de Occidente. En *Del «tiempo». Elementos de una filosofía del vivir,* Jullien analiza tres hechos a partir de los cuales los chinos no comparten nuestra concepción del tiempo. En primer lugar, el proceso histórico propio de una sociedad, de una cultura como la china no se explicaría en términos del sucederse de las cosas individualmente consideradas en función de categorías propias del lugar como el antes y el después (Aristóteles), es decir, del movimiento de los cuerpos, sino de su interacción: «Si China no ha pensado la naturaleza en términos de movimiento es porque la concibió a partir de [...] las energías del yin y el yang, de las que fluye una interacción sin fin» (Jullien, 2005, p. 19). No se trataría de un tiempo sucesivo, continuo, sino de un tiempo simultáneo, discontinuo. De igual modo, los chinos se apartan de la concepción del tiempo como

antítesis de la eternidad asumida por Platón. La diferencia entre el tiempo del cielo y el de la tierra no sería una diferencia cualitativa sino cuantitativa. Siguiendo con Jullien: «No hay para ellos el "siempre" idéntico: China piensa lo *sin fin*, no lo eterno» (Jullien, 2005, p. 26). No sería lo mismo concebir la inmortalidad como tiempo sin fin que como todo de una vez para siempre, como eternidad a la manera platónica. Sin la polaridad ser-devenir, de otro lado, no haría carrera la concepción del tiempo como tiempo uniforme, como tiempo que superpone a la diversidad del último la unidad del primero. No sólo la vida intelectual distancia a China de Occidente, cuando acontece otro tanto con el lenguaje. En su condición de lengua aislante, el mandarín no habilita afijos, no marca variaciones morfológicas, y cuyas implicaciones refiere Jullien: «[...] sólo porque nuestras lenguas conjugan, es por lo que desde los griegos y los latinos, distinguimos sistemáticamente y los oponemos entre sí, los tiempos del "pasado", del "futuro" y del "presente"» (Jullien, 2005, p. 28) a partir de los cuales se estructura la concepción del tiempo como tiempo lineal. A diferencia de lo ocurrido en la academia, en la que el tiempo es el tiempo lineal, sucesivo y vacío, el mandarín utiliza *shí*, en el que alternan su calidad, su duración, su reiteración, como también la estación, el ahora, la ocasión, de capital importancia en la vida de los chinos. Leemos en «Percepción empírica del tiempo y concepción de la historia en el pensamiento chino» de Larre: «Los campesinos y los comerciantes no viven de otra cosa que de la coyuntura, agrícola o financiera. Los médicos ejercen sólo en la coyuntura» (Larre, 1979, p. 46). El tiempo en China es el tiempo concreto, ese que ha sido soslayado por las lenguas indoeuropeas, cuyas huellas todavía se registran en la oposición entre *wheater* y *time* en inglés, entre *Wetter* y *Zeit* en alemán. Explicación no falta. Como la China perseveró en su vocación agrícola hasta bien avanzada la historia, las estaciones dejan su impronta en la concepción de la vida, en cuanto rigen el curso de los acontecimientos. Jullien lo advierte en los siguientes términos: «Cada estación está caracterizada por un clima, manifiesta cierto estado de vegetación, reclama otros trabajos. De ahí el sentido de coyuntura y de ocasión: "ser de la estación" para ser oportuno» (Jullien, 2005, p. 50). Si el tiempo no es uniforme, anticipar o aplazar decisiones implicaría el riesgo de una acción a destiempo. En sintonía con el mundo, sincronizado con

sus ritmos, atento a sus variaciones, el sabio actúa en el momento justo. Dada la condición aislante del mandarín en el que cada ideograma sería una raíz diferente, en cuanto no sea posible inferir género y número, como también tiempo, del orden de los ideogramas en la frase, es menester aventurarlo a partir del contexto; habiendo hecho de la interpretación un hábito, es posible dilucidar el sentido de *shí* a pesar de la polisemia que lo caracteriza. Sólo en los tiempos modernos, en virtud de su apertura al mundo exterior, los chinos se han visto obligados a habilitar un ideograma distinto para designar el tiempo a la manera de Occidente: *shí jian.*

— Aunque en sánscrito el término *kâla* designa un tiempo similar al tiempo de Occidente, los hablantes de esa lengua registran dentro del léxico de la temporalidad el término *áyus* que significa vida, ciclo de la vida, tiempo vivido y, más exactamente, totalidad de la vida, que no sólo se aplica al individuo, sino, además, a las edades del mundo, consideradas como *kalpas.* De acuerdo con una idea que ha hecho carrera en el budismo, es posible hacer abstracción del tiempo sucesivo, cuando conquistamos, de súbito, la vivencia de lo intemporal que se conoce como *satori* (iluminación), la misma que engloba el pasado y el futuro. El instante en cuestión se denomina *ksana,* término por conducto del cual se conjugan la singularidad y la plenitud de la vida. Leemos en «Tiempo e historia en la tradición de la India» de Panikkar: «Las escuelas espirituales desde los Upanishads y el budismo, parten del instante, *kshana,* como punto de apoyo para dar el "salto a lo intemporal"» (Panikkar, 1979, p. 80). No faltan sus paralelismos en Occidente, como sería la experiencia amorosa, la mística también, el placer, inclusive, si nos atenemos a las reflexiones de Aristóteles contenidas en su *Ética nicomaquea,* X, 4, cuando se ocupa del fenómeno en cuestión: «[...] el cual constituye un cierto todo, y en ningún momento de su duración podría encontrarse un placer que por subsistir un tiempo mayor completase su forma específica» (Aristóteles, 1994, p. 238). En el delirio del éxtasis, dirá el poeta, nada nos falta, somos todo. A diferencia del sánscrito, no obstante, en español carecemos de un término para traducir *ksana,* de suerte que la singularidad que caracteriza la experiencia en cuestión, su plenitud también, tiende o a calificarse o a descalificarse como ficción.

A la simplificación del concepto de tiempo en Occidente, con la complicidad de la filosofía clásica griega (resignificación de aiôn como eternidad), la teología cristiana (resignificación de kairós como Cristo) y la ciencia matemática (concepción newtoniana del tiempo como tiempo absoluto, como tiempo al margen del mundo, es decir, como tiempo vacío), se opone, no obstante, la diversidad de los usos lingüísticos no limitados a la concepción del tiempo como tiempo lineal derivada de su distinción pasado-presente-futuro, los mismos que gravitan alrededor de la plasticidad del verbo. A diferencia de las lenguas cuyos verbos carecen de marcas temporales, como el chino, de aquellas como el hebreo bíblico que se limitan a distinguir los aspectos perfectivo e imperfectivo —si la acción se concibe como terminada o no—, y en última instancia a deslindar el pasado del presente, las lenguas indoeuropeas como el español, en cambio, no sólo conjugan sus verbos en futuro, sino que, además, dan cuenta de la anterioridad, la simultaneidad y la posterioridad del tiempo del verbo con respecto al momento de su enunciación: «yo iré más tarde», o a un referente adicional: «ya habré decidido qué hacer cuando se oculte el sol»; abundan en metáforas verbales como la del presente histórico: «El ejército de Blücher apura el paso para no faltar a la cita en Waterloo»; en perífrasis verbales como el durativo, formado en español por el verbo estar y el gerundio: «María está leyendo»; se valen del tiempo instantáneo o puntual propio de los verbos ilocucionarios: «Te lo agradezco». Rigidez conceptual en la academia y plasticidad lingüística en la cotidianidad alternan en Occidente en lo relativo a la temporalidad. Ejemplificamos la última:

— «No tengo tiempo», como si el tiempo fuera un bien del que eventualmente se dispone y que por eso mismo se podría agotar en cualquier momento. En la expresión «No tengo tiempo» resonarían otras como «No tengo dinero», «no tengo cupo», las mismas que aluden a bienes de los que podemos disponer a voluntad mientras no estén agotadas las existencias.

— «El tiempo es el mejor consejero», como si las decisiones maduraran con el tiempo, como si las cosas avanzaran de menos a más. En esas condiciones, el tiempo no sería un tiempo vacío, indiferente, neutral, cuando por el contrario se le atribuye dirección.

— «El tiempo pasó volando», como si fuera posible advertir su velocidad relativa, su aceleración, inclusive; como si el tiempo fuera un tren en condiciones de dejarlo a uno plantado al borde de la vía. Se presume así que una cosa es el tiempo, y otra, el hombre; que el tiempo pasa, mientras uno permanece.

— «No ha llegado mi tiempo», aseveran algunos, como si hubieran tiempos propios y tiempos ajenos, como si el tiempo no fuera uniforme, como si transcurriera en zigzag, como si cada uno de los momentos fuera cualitativamente distinto.

— «¡Qué día tan largo!», exclaman otros, como si el tiempo hubiera refrenado su curso, desacelerado su ritmo al margen del tiempo regulado por el movimiento periódico de los astros; como si el tiempo fuera gobernado por nuestros estados anímicos, como si fuera elástico, también.

— «El tiempo no se detiene», como si el tiempo transcurriera sin prisa, pero sin pausa, como si fuera algo que sucede en línea recta, implacable, al ritmo del reloj, del calendario, como lo conciben los físicos, como tiempo huidizo y fugaz, además.

— «Quiero y no quiero al mismo tiempo», como si el tiempo presente fuera el punto en el que se cruzan diferentes procesos, cuando determinada expectativa querella con determinado prejuicio.

— «Vamos a empezar de cero», como si fuera posible renovar el tiempo, haciendo eco de prácticas ancestrales judías como la del chivo expiatorio, al que expulsaban el último día del año cargado con los pecados de los fieles, que podían empezar el año nuevo liberados de sus culpas.

Con la palabra tiempo, en síntesis, se registran sus variedades circular y lineal, sucesivo y simultáneo, subjetivo y objetivo, pero también rápido y lento, acelerado y desacelerado, personal y compartido, cuantitativo y cualitativo, singular y plural, en línea recta y en zigzag, y a pesar de su aparente contradicción todos son ciertos, posibles o viables en determinadas circunstancias. Decimos que «el año pasó muy rápido», o que la fila en el banco se hizo interminable; percibimos el fin de semana cualitativamente distinto al tiempo entre semana; no faltan los momentos reputados únicos a lo largo de la vida; hablamos de un remordimiento que nos persigue, de una expectativa que nos desvela.

Sin palabra para aiôn, ni tampoco para kairós, idiomas como el español no dejan de hablar del tiempo subjetivo, de referirse a la singularidad del momento, además, y lo hacen a partir de una serie de usos lingüísticos habilitados para tal fin. Todo lo cual llevaría a preguntarnos: ¿revertimos la simplificación del tiempo por medio de la creatividad del lenguaje? La respuesta no es simple. Hemos interiorizado una serie de prejuicios: que los días no se diferencian unos de otros, que los años tampoco; que el pasado ya fue, que el futuro no ha sido, adoptamos el concepto de historia universal, inclusive. La ecuación tiempo = tiempo lineal, tiempo sucesivo, tiempo uniforme, cuando no vacío, forzoso es colegir, llevaría a descalificar el tiempo subjetivo, el momento oportuno también, como tiempos no «reales», como tiempos de segunda clase, como licencias de la imaginación; no obstante, no los anula. En la cotidianidad, en el arte y la literatura, las modalidades de tiempo ajenas al tiempo de la física conservan su vigencia. Alternan, en síntesis, diversas experiencias en torno al tiempo.

— Como tiempo «espacializado», como tiempo lineal, como tiempo vacío, el tiempo no sólo hace posible la coordinación de las acciones, cuando legitima, de otro lado, las filosofías de la historia, la ciencia matemática, inclusive, cuando se construye mundo desde un pensamiento binario, se socializa a partir del estilo plano, se aspira a ver el mundo desde el ojo de Dios (Rorty).

— Como aiôn, como kairós también, como ksana inclusive, es posible repensar el ser, conectar la emoción con la razón, hablar de multiplicidad sin unidad (Deleuze y Guattari), reencantar el mundo, cuando el tiempo es uno con la acción, es interacción, provocación, iniciación, bifurcación, como lo han sabido los poetas, los artistas en general, como —en diversa medida— se experimenta en la cotidianidad.

Si asumimos el tiempo como tiempo lineal o plural, como tiempo sucesivo o simultáneo, como tiempo abstracto o concreto, la construcción de mundo no sería la misma. Si la academia exporta a la cotidianidad su concepción de tiempo, el futuro se concibe como tiempo vegetativo; si sucede lo contrario, el acontecer histórico se asume como bifurcación. O acumulamos atributos en un tiempo lineal o aprovechamos oportunidades en un

tiempo plural. O nos ilustra la historia del tiempo sucesivo o lo hacen las memorias del tiempo simultáneo. Si el tiempo abstracto acredita el universalismo, el tiempo concreto, en cambio, el contextualismo. No es asunto de menor cuantía. Leemos en *Infancia e historia* de Agamben: «[...] cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia» (Agamben, 2007, p. 131).

Mientras la concepción del tiempo todavía no simplificado se registra en el tiempo prôtogonos de las teogonías órficas, la concepción del conocimiento como conocimiento transformador, los conceptos de aiôn y de kairós, de un lado, y en los Evangelios de dichos, de otro lado; en su simplificación como tiempo lineal, «espacializado» y vacío, juegan papel capital la filosofía de Platón, las epístolas paulinas y la física de Newton. A poetas como Borges y a pensadores como Boecio y Bachelard, Benjamin y Derrida, Heidegger y Deleuze les compete, en cambio, la reivindicación del tiempo plural, simultáneo y subjetivo, así como la transmutación de chrónos en aiôn a través del kairós a tono con la concepción de la historia como bifurcación.

2

CHRÓNOS PRÔTOGONOS, EL PRINCIPIO CREADOR, EL TIEMPO PRIMORDIAL

Es posible pensar el mundo como conglomerado de objetos, y en definitiva, como fenómeno espacial; es posible rotular el tiempo como accidente del espacio, como cronología si se quiere. No menos cierto es que estaríamos en condiciones de invertir los términos y concebir el mundo como serie de eventos entrecruzados, así como reducir el espacio a una instantánea del tiempo. En Grecia se dieron ambas fórmulas. En el comienzo fue la última. En dos direcciones distintas pero complementarias se reivindica el primado del tiempo, la de las teogonías órficas y la sabiduría de Ferécides de Siro, de un lado, la de los cultos mistéricos, de otro lado.

2.1. **Teogonías órficas y Ferécides de Siro. El tiempo cósmico**

Una serie de célebres mitos se articulan alrededor de la figura de Dionisos, dios de la vegetación y del inframundo, vinculado con los ritos orgiásticos y las experiencias extáticas. Hera, celosa de los amores extramaritales de Zeus con Semele, hija de Cadmo, rey de Tebas, célebre por su belleza, la emprende contra su rival, a quien conduce a la perdición disfrazada de anciana. Semele, quien espera un hijo de Zeus, solicita a su enamorado que le conceda un deseo. Desconocedor de las intenciones de su amante, Zeus compromete su palabra. Enseguida Semele le pide que se presente ante ella en todo su esplendor, atendiendo las recomendaciones de Hera. En vano intenta disuadirle el primero entre los olímpicos en razón de las consecuencias previsibles;

obligado a cumplir su palabra, fulmina a Semele en el acto. No obstante, Hermes salva al feto del vientre de la madre y lo adhiere al muslo de Zeus para completar su gestación, de suerte que el hijo, que recibe el nombre de Dionisos, nace dos veces. En una variante del mito, la amante de Zeus es Perséfone, la diosa del inframundo, con quien tiene a Dionisos, en este caso Dionisos Iacchos, en el marco de los misterios de Eleusis. Habiendo enviado Hera a los titanes en contra del hijo de Zeus y Perséfone, descuartizan y devoran al niño. Sin embargo, Zeus consigue salvar el corazón de su hijo, el mismo que reimplanta en Semele, de suerte que una vez más Dionisos nace dos veces. Restaría la versión órfica del mito. Habiendo fulminado a los titanes que devoraron a Dionisos, en este caso Dionisos Zagreus, y habiendo salvado, no obstante, su corazón, Zeus hace surgir al hombre como resultado de la combinación de los restos telúrico y celeste.

El nacimiento de la divinidad dos veces, sus vínculos con el inframundo, la condición del hombre: divina y titánica a la par, constituyen otros tantos referentes de la tradición religiosa vinculada a Dionisos, con la que estaría asociado Orfeo, personaje legendario de origen tracio, célebre poeta y cantor. En particular, la tradición órfica comprende una serie de mitos, ritos y fórmulas tendientes a rescatar la chispa divina confinada en la materia, y en particular, en el cuerpo, a deslindar el elemento celeste del telúrico.

Lejos de reducirse a un sistema de creencias, el orfismo incluye una serie de preceptos de orden práctico conducentes a garantizar la supervivencia del alma. De allí la distancia del orfismo con la religión mayoritaria en la Hélade, la misma que confina a las almas de los difuntos en el Hades, lugar del inframundo en donde llevarían una existencia vegetativa como pálidas sombras, carentes de conciencia, y que fuera ya referida por Homero en la *Odisea*, cuando en el canto XI, habiendo descendido al Hades, Odiseo se encuentra con Aquiles, quien se lamenta de su suerte así su interlocutor haya exaltado el recuerdo de su gloria terrena:

> No le des tu consuelo a mi muerte, Odiseo magnánimo.
> Más quisiera ser un labrador en la tierra de otro.
> De quien bienes no tiene y apenas procura su vida,
> Que ser rey y mandar sobre todos los que fenecieron
> [Homero, 1995, p. 184].

Dentro del movimiento órfico, que se extiende a lo largo de varios siglos, es posible distinguir dos momentos no necesariamente excluyentes:

— La poesía órfica, en la que el poeta se acompaña de la lira, proporciona fórmulas, consejos, que llevarían al alma a recuperar su condición primera, sin olvidar los encantamientos, como lo refiere Simónides de Ceos cuando se ocupa de Orfeo:

> Sobre su cabeza infinitos
> Los pájaros revoloteaban
> Y los peces saltaban
> Fuera del agua azul
> Al son de su bella canción
> [*Lírica griega*, 1980, p. 101].

Aunque en un comienzo se atribuyó a la poesía órfica una antigüedad superlativa, hoy no se piensa lo mismo y a lo sumo los más antiguos de los poemas se remontarían al siglo V a.C. No obstante, esto no significa que la poesía en cuestión no fuera precedida por una tradición oral cuyos orígenes se ubican más atrás todavía, como lo refiere Colli en *La sabiduría griega*, al referirse a ella: «El período más antiguo —el de los siglos VIII-VI a.C.— es de tradición oral» (Colli, 1998-2008, vol. 1, p. 37).

— Las teogonías órficas recontextualizan la sabiduría propia de la poesía órfica dentro de un auténtico drama cósmico en el que participan los dioses preexistentes, así como los surgidos a través suyo, las querellas que los enfrentan, en la que se refiere la creación del mundo, así como la del hombre. Registradas inicialmente por fuentes neoplatónicas, hoy en día se conocen diferentes teogonías órficas, como la de Eudemo del siglo IV a.C., la de Jerónimo y Helánico del siglo II a.C. y la de las Rapsodias del siglo I a.C. Con el descubrimiento del Papiro de Derveni, el papiro griego más antiguo conservado, escrito en el siglo IV a.C., hallado en 1962 entre los restos de una pira funeraria cerca de Tesalónica, papiro que se ocupa de la interpretación de un poema órfico aproximadamente del 500 a.C., quedaría demostrado de una vez por todas que las teogonías eran conocidas en la Grecia clásica, y que su origen habría que situarlo más atrás todavía.

En medio de los puntos de encuentro y desencuentro de las diferentes teogonías órficas, la de Jerónimo y Helánico, de un lado, y la de las Rapsodias, de otro lado, coinciden en atribuir a chrónos, el tiempo, en su condición de chrónos prôtogonos, es decir, de principio creador, cuyo paralelismo con el *kâla-vâda* de la India salta a la vista, un rol de primer orden.

En la teogonía de Jerónimo y Helánico, de acuerdo con Damascio, filósofo neoplatónico del siglo VI, último jefe de la Academia Nueva, en un pasaje de sus *Problemas y Soluciones sobre los Primeros Principios,* 123 bis, recopilado por Bernabé en los fr. de la poesía órfica 75-76 B, no sólo se registra la concepción de chrónos como chrónos prôtogonos, cuando la ilustra, además, con la figura del dragón, símbolo del animal primordial, como animal tricéfalo también:

> [...] desde el principio hubo agua y la materia de la que se cuajó la tierra, siendo éstos los principios que supone los primeros [...] El tercer principio de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la vejez y Heracles [Bernabé, 2003, pp. 91 y 92-93].

En vez de construir el concepto de tiempo a partir de las fases de la luna, primero, de los movimientos de los planetas, después, y en donde el tiempo estaría en función del espacio, los órficos eligen el dragón, símbolo de la fuerza, cuya versatilidad es paradigmática, dada su condición anfibia, alada también.

El tiempo-dragón «desconocedor de la vejez», no sería asimilado al tiempo lineal, es decir, al futuro que hace tránsito al pasado a través del presente, como tampoco al relevo del ayer por el mañana a través del hoy, sino al tiempo circular que permanece el mismo por conducto de la repetición, que se muerde la cola literalmente sea dicho como la serpiente ouroborus. De allí que el tiempo-dragón sea gobernado por Adrastea, la Necesidad, en consideración al fr. 77 B, en el que Damascio se ocupa de la relación en cuestión: «Se unió a él la Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines» (Bernabé, 2003, p. 97), como la garantía de la unidad del tiempo con el mundo sujetado por ella, y en consecuencia el dragón alado no tiene opción diferente a la de vol-

ver sobre sí mismo, recomenzando siempre. Esa condición cósmica del tiempo que todo lo abarca, lo aprisiona, además, se confirma en las *Argonáuticas órficas,* cuando se reconoce a Cronos (chrónos) como de «[...] enormes surcos» (*Argonáuticas*, 1987, p. 82).

Animal primordial, el dragón, en el que combinan el toro y el león con la serpiente, evoca justamente los tres animales en los que se manifiesta Dionisos, en asocio con Orfeo. Leemos en las *Bacantes* de Eurípides, cuando el coro de mujeres seguidoras de Orfeo reclama la presencia de Dionisos: «¡Aparécete como toro o dragón de múltiples cabezas o león llameante de fuego!» (Eurípides, 2007, vol. 3, p. 303). Uno con el mundo, el tiempo es el tiempo concreto; dada la simultaneidad de sus cabezas —de dios, de toro (como el minotauro: mitad hombre mitad animal), de león, cuya piel ufano ostenta Heracles—, el tiempo es el tiempo diverso, versátil.

Circular y concreto, primordial y versátil sería el tiempo registrado por la teogonía de Jerónimo y Helánico, como la más tradicional de sus figuras en Grecia.

En la teogonía órfica de las Rapsodias, chrónos no sólo es un dios prôtogonos, sino que, además, opera como demiurgo, cuando sería el responsable de la creación del huevo cósmico del que procede el mundo, como lo refiere Apio, en el fr. 120 B: «La sustancia en su totalidad, movida por el tiempo, concibió el cielo esférico, y que todo lo abarca, como un huevo» (Bernabé, 2003, p. 121), en lo que se reafirma la primacía del tiempo.

Aunque las teogonías órficas destacan el protagonismo del chrónos prôtogonos, del tiempo primordial, tiempo cíclico, además, no dejan de reconocer el del tiempo lineal, cuando registran el advenimiento de Zeus como divinidad suprema, sin embargo, no originaria. Habiendo devorado a Fanes, el primogénito del huevo cósmico, para apropiarse de su esencia, Zeus opera la recreación del mundo. Leemos en los comentarios de Proclo al *Timeo* de Platón, en el T 4 (fr. 240 B): «Si Zeus es el que tiene todo el poder único, el que devoró a Fanes [...] el que produce todo, siguiendo los consejos de Noche, el que distribuye sus funciones a los otros dioses [...] él es el demiurgo único y universal de todo el universo» (Bernabé, 2004, p. 21).

En el poema órfico de cuya exégesis se ocupa el autor del Papiro de Derveni, se incluye un himno, T 130 B, en el que se reconoce la preeminencia de Zeus:

Zeus soberano y Zeus señor de todo [Bernabé, 2004, p. 177].

En particular, Zeus fija los dominios de los dioses, como una demostración de poderío, acción impar que lo colocaría por encima de sus hermanos, en T 133 B:

> Concibió a su vez a Tierra y el anchuroso Cielo por encima [Bernabé, 2004, p. 181].

En lo que el Papiro de Derveni se aparta de la repartición registrada en la *Ilíada*, obra de Hera, y en la que Zeus sería el señor del aire; Poseidón, el del agua, y Hades, el del inframundo, mientras la tierra y el Olimpo serían propiedad común, en el canto XV de la *Ilíada*, 187-193.

Y esa reiniciación del mundo, obra del Zeus-Fanes, parte la historia en dos, cuando el mundo en el que impera el tiempo cíclico, propio del chrónos prôtogonos, es relevado por aquel en el que hace carrera el tiempo lineal.

No sólo en las teogonías órficas es posible reivindicar la vigencia del chrónos prôtogonos, otro tanto sucede en la teogonía de Ferécides de Siro, en la que alterna con dos principios cósmicos desde la eternidad, Zas y Ctonia, como lo refiere Eudemo de Rodas, de acuerdo con la recopilación de los fragmentos que quedan de la *Heptamychia* adelantada por Colli:

> Y Ferécides de Siro dijo que Zas, Khronos [Κρόνος] y Ctonia existían desde siempre, [como] los tres primeros principios... y [que] Khronos produjo de su propio semen fuego, viento y agua... y de éstos, divididos en cinco recintos, se formó otra numerosa generación de dioses, la llamada «de los cinco recintos», lo que equivale a decir la de cinco mundos [Colli, 1998-2008, vol. 2, p. 91].

Mientras Zas fecunda a Ctonia para transmutarla en Gea, de acuerdo con Laercio, 1, 119, el chrónos prôtogonos oficia como demiurgo, como principio creador, cuando los diferentes recintos del mundo son obra suya.

Chrónos, según Ferécides, sería protagonista con Ofione, la serpiente, de la querella cósmica que enfrenta al par de huestes rivales, como refiere Celso, filósofo griego del siglo II, cuyo libro contra los cristianos *El discurso verdadero* sobrevive únicamente a través de las citas contenidas en la refutación de la que fuera

objeto, que justamente se titula *Contra Celso,* escrita por Orígenes en el siglo III:

> Y Ferécides, que es mucho más antiguo que Heráclito, presenta el mito de los ejércitos enfrentados, y da por capitán del uno a Chrónos y del otro a Ofione, contándose sus retos y combates, y las condiciones entre ellos, a saber, que cualquiera de los dos que cayera al Ogeno (= Océano) se diera por vencido, y el que lo arrojó y venció fuera dueño del cielo» [Orígenes, 1967, p. 424].

A la querella de Chrónos contra Ofione registrada por Ferécides no faltan los paralelismos en diversas culturas, incluida la griega. A diferencia de la de Ferécides, en la teogonía de Hesíodo quien se enfrenta a Ofione, la serpiente, no es chrónos, sino Zas, es decir, Zeus, su relevo como fuerza o divinidad principal.

2.2. **Los cultos mistéricos. Unidad conocimiento-acción**

De acuerdo con la concepción cíclica del tiempo, la relevación del mundo es inevitable, y en definitiva, es consustancial a su devenir. Otro tanto sucede con la concepción del conocimiento como conocimiento transformador, el cual opera por conducto de la iniciación mística, previa transmutación moral y espiritual del neófito, haciendo evidente la unidad conocimiento-acción, como no sólo se verifica en los cultos mistéricos, sino, además, en el arte.

Para hacer del conocimiento un conocimiento transformador, el hierofante se vale de ritos propiciatorios de diversa índole, como gestos, procesiones, pócimas inclusive, mientras el poeta induce resonancias acústicas a través de aliteraciones, rimas, así como resonancias semánticas por conducto de figuras retóricas, las mismas que adicionan un *plus* anímico a la información como se explica enseguida. Al develar un segundo sentido contenido en un verso, el interlocutor o el lector no sólo «entiende», cuando (en principio) le resultaría placentero. Rico en resonancias semánticas, un discurso estaría en condiciones de desencadenar una serie de reacciones anímicas en el evento comunicativo. Y el orfismo atraviesa los cultos mistéricos y las conductas religiosas en las que el conocimiento deviene conocimiento transformador y, en definitiva, temporalizado:

— De la vinculación explícita del chrónos prôtogonos con Orfeo, da cuenta Proclo en sus comentarios al *Parménides* de Platón, de acuerdo con el fr. 109 B: «Orfeo llama Tiempo a lo primerísimo» (Bernabé, 2003, p. 115).

— Orfeo emprende el descenso a los infiernos o catábasis, en busca de Eurídice, su esposa, experiencia ésta que reproduce el esquema de la muerte ritual operada en la iniciación mística, cuando es necesario morir en lo que se es para renacer otro. Camino del infierno, los acordes de su música permiten a Orfeo salir avante del encuentro con Caronte, el can Cerbero de tres cabezas, los jueces del infierno y los demonios en general, lo que le llevaría, en definitiva, a recuperar a Eurídice, con el beneplácito de Hades no menos maravillado de sus dotes. Y así haya incumplido la condición impuesta por el dios del inframundo, así haya mirado hacia atrás cuando todavía no había salido a la luz del sol, aunque haya perdido a Eurídice, la catábasis tiene un valor en sí misma como gesta iniciática. A partir del descenso a los infiernos, Orfeo estaría en condiciones de proporcionar a sus discípulos las pautas a seguir en el momento de la muerte para hacer propicias las potencias del infra-mundo, como puede verificarse en las laminillas de oro encontradas en numerosas tumbas en Grecia y el sur de Italia, cuya antigüedad se remonta a los últimos siglos a.C. y los primeros d.C., en las que se incluyen indicaciones sobre el más allá, así como fórmulas mágicas.

— No faltan los autores que vinculan a Orfeo con los cultos mistéricos, como el Pseudo-Demóstenes del siglo IV a.C., en el fr. 33 B, cuando se refiere a «[...] Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones» (Bernabé, 2003, p. 6) relativas a la transformación moral y espiritual del hombre; como Pausanias, en su *Descripción de Grecia,* en el siglo II, quien no sólo atribuye a Orfeo la paternidad de los misterios de Eleusis, sino, además, una serie de aportes como serían: «[...] la iniciación de las diosas, la purificación de sacrilegios, remedios para los enfermos y medios para desviar la cólera de los dioses» (Pausanias, 1986, vol. 3, p. 634).

— En virtud de la preocupación por el destino del alma característica de la tradición órfica, no debería extrañarnos su vinculación con los misterios de Eleusis que celebran cada año el regreso de Perséfone, hija de Deméter, diosa de la agricultura. Habiendo sido raptada por Hades cuando recogía flores acompa-

ñada por unas ninfas, Perséfone fue recluida en el inframundo; recostada sobre la piedra agelastos, Deméter, inconsolable, lloró la pérdida de su hija a tal punto que abandonó su rol de diosa de la vegetación interrumpiendo la regeneración de la naturaleza, haciendo inevitable la intervención del primero entre los olímpicos. De no haber sido porque Hades le tendió una trampa, Zeus hubiera logrado la liberación de Perséfone sin restricciones; habiendo caído en ella, reparte su tiempo. Si en el invierno la diosa permanece recluida en el inframundo, con la primavera, en cambio, retorna con su madre. En el marco del calendario agrícola, el regreso de Perséfone significa la vuelta de la vegetación, el renacimiento de la naturaleza, experiencia que hace rizoma en el ámbito de la vida espiritual por conducto de la iniciación mística durante las festividades religiosas programadas para tal fin. Después de participar en los misterios menores o preparatorios, los candidatos, acompañados de los hierofantes, se dirigen desde el Eleusinon, ubicado en la Acrópolis de Atenas, hasta Eleusis, distante 30 km. Después de las ofrendas de rigor, la ceremonia central tiene lugar en el Telesterion; tras severos ayunos, habiendo tomado la copa de kikeon (bebida hecha de agua, cebada y hierbas, que ha dado lugar a múltiples especulaciones), acompañados de cantos rituales y fórmulas mágicas, de representaciones dramáticas, inclusive, en medio de la oscuridad, además, no sólo se colocan a la vista los objetos sagrados, sino que, también, se inducen emociones similares a las registradas por el individuo en el momento de la muerte tendientes a provocar una profunda conmoción espiritual, a inducir experiencias extáticas, en lo que consistía propiamente la iniciación, que dejaría abierta la posibilidad de conquistar la inmortalidad del alma. La última etapa del ritual consistía en unas ceremonias en honor a los difuntos, cuya supervivencia confirmaría sus creencias. Porque los iniciados juran guardar el secreto de las experiencias vividas en Eleusis, habiendo permanecido fieles a sus votos, los testimonios relativos al ritual en cuestión son escasos e incompletos. De los vínculos de la tradición órfica con los misterios de Eleusis daría cuenta Colli en su obra *La sabiduría griega*:

> Desde época muy arcaica la poesía órfica tenía sitio en los misterios de Eleusis —desde luego, sólo en el ritual que preparaba la *epópteia*, o sea la visión suprema— y figuraba como uno de los

elementos esenciales de aquellos dramas místicos en los que representaban los mitos de Dionisos, de Deméter y de Kore [Colli, 1998-2008, vol. 1, p. 39].

Del prestigio que entre los griegos gozaban los misterios de Eleusis, de la sacralidad con que revestían el complejo de construcciones destinado para tal fin, puesto a prueba en diferentes ocasiones, nos ilustra Burckhardt en su *Historia de la cultura griega*: «Tanto se debió de magnificar a Eleusis, que ninguno de los enemigos que invadieron el Ática se atrevió a saquear el santuario, ni los ejércitos dorios, ni los persas de Jerjes [...] ni los beocios ni los lacedemonios; también Filipo y Alejandro habían reconocido aquí algo extraordinario, más extraordinario que ellos» (Burckhardt, 1974, vol. 2, p. 241).

— A semejanza de los misterios de Eleusis, los de Dionisos remiten a las festividades agrícolas; a diferencia suya, la renovación espiritual de la que participan los neófitos para convertirse en iniciados acontece a través de la orgía y el desenfreno, el entusiasmo y el furor, en un juego de danzas y de máscaras en torno a las fuentes y a los bosques sagrados, liderado por los colegios de tiasos, en aras de recuperar la unidad del individuo con el grupo, del hombre con la naturaleza, del conocimiento con la acción, como refiere Nietzsche en «La visión dionisaca del mundo»: «Las fiestas de Dionisos no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza [...] Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. [...] El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte» (Nietzsche, 1994, p. 232). Así como no faltan los puntos de encuentro de los misterios de Dionisos con los de la isla de Samotracia, misterios de origen pelasgo según refiere Herodoto, 2, 51, cuando describe la cultura agraria preexistente en Grecia antes de la llegada de los helenos, en los que la iniciación estaba acompañada de danzas rituales; no faltan los de desencuentro con las bacanales romanas a las que antaño se las quiso asociar, bacanales que han sustraído su componente místico al tiempo que han hipertrofiado su dimensión orgiástica. Así graviten alrededor de la embriaguez y el éxtasis, las experiencia propias de la iniciación en los misterios de Dionisos no tienen un fin en sí mismas, sino que estarían al servicio de una apertura de mundo, de una gestación

de sentido considerada desde un punto de vista intelectual. Leemos en *La sabiduría griega* de Colli: «El salir o estar fuera de sí, o sea el "éxtasis" —en el sentido más literal del término—, libera un excedente de conocimiento. En otras palabras, el éxtasis no es el objetivo final de la orgía dionisiaca, sino sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva» (Colli, 1998-2008, vol. 1, p. 19), que a semejanza de lo ocurrido con los misterios de Eleusis se traduce en la creencia en la inmortalidad del alma, en el marco de las festividades vinculadas a la renovación de la naturaleza, que le sirve de molde. La relación de Orfeo con los misterios de Dionisos ha sido acreditada en la antigüedad hasta el punto en que Apolodoro en su *Biblioteca mitológica*, I, 3, 2, sostiene que «[...] fundó Orfeo los misterios de Dionisos» (Apolodoro, 2004, p. 43), en consideración al mito de Dionisos Zagreus de origen órfico.

— Atestiguados por numerosos autores, los puntos de encuentro de la tradición órfica con los pitagóricos incluyen la creencia en la inmortalidad del alma, así como el interés por una ascesis liberadora, como la vía por excelencia para semejante fin. Entre los personajes que reúnen a Pitágoras con los órficos estaría Ferécides de Siro. Si a la manera de los órficos, el autor de la *Heptamychia* formula una teogonía en la que el tiempo concebido como *chrónos prôtogonos* juega un papel central; en su *Vida de los filósofos más ilustres* Diógenes Laercio, de otro lado, reconoce a Ferécides de Siro como maestro de Pitágoras cuando el último se ocuparía de la enfermedad y posterior sepultura del primero.

2.3. **Presocráticos y sofistas**

Poesía órfica, teogonías órficas, teogonía de Ferécides de Siro, misterios de Eleusis, misterios de Dionisos, escuela de Pitágoras, reivindican la temporalidad como principio cósmico en Grecia, asumen el conocimiento como conocimiento transformador en vez de abstraerlo de la temporalidad como harán los filósofos más adelante. Ecos de la concepción en cuestión los percibimos en la obra de presocráticos y sofistas.

Es posible registrar en la obra de algunos presocráticos huellas de la imagen cíclica del tiempo. Heráclito, en 22 A 5, citado por Aecio, afirma que: «[...] del fuego se generan todas las cosas

y en el fuego todas terminan; al extinguirse éste todas las cosas forman el universo... y nuevamente el cosmos y todos los cuerpos son consumidos en la conflagración» (*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 346). A diferencia de Heráclito, quien sostiene la tesis de la renovación por el fuego, en su doble condición de hierofanía y kratofanía, cuyo paralelismo con la conflagración universal registrada en el «Canto de la Adivina (Völuspá)» del Edda Mayor resulta evidente; Empédocles, en cambio, ofrece una versión antropomorfa del ciclo cósmico, en cuyo universo alternan el amor y el odio en fases crecientes y decrecientes. Leemos en 31 A 52, citado por Simplicio: «Otros dicen que el mismo mundo alternativamente se genera y se destruye, y al generarse nuevamente se destruye nuevamente, siendo esta sucesión eterna. Esto cree Empédocles» (*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 2, pp. 168-169).

Acerca de la concepción del tiempo como principio cósmico, no faltan referencias entre los presocráticos, como la de Anaximandro, de acuerdo con Hipólito, 1, 6, 1, clasificada como 12 A 11: «[Anaximandro] habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción» (*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 112). Anaximandro no sólo atribuye al tiempo la generación y la destrucción de las cosas, lo que deriva de la experiencia consuetudinaria, sino, además, su existencia, en contravía con aquellos pensadores que hacen del cosmos un fenómeno de naturaleza espacial, cuando el tiempo operaría únicamente como cronología. Para Anaximandro, en síntesis, el mundo sería lo que deviene. Un par de siglos más adelante, Critias, el sofista, registra cómo: «El incansable Cronos, avanza preñado de un constante fluir, engendrándose a sí mismo» (Critias, 1966, p. 47), aseveración esta que no sólo reivindica la condición primigenia del tiempo, sino, además, su autonomía.

2.4. **Del tiempo circular al tiempo lineal**

Aparte de la concepción del tiempo circular y concreto, primordial y versátil del que participan las teogonías órficas y los cultos mistéricos, hace carrera la del tiempo lineal, durante el período arcaico en Grecia, entre los siglos VIII y V a.C., cuando la confluencia de una serie de circunstancias dinamizan la historia:

— La condición flexiva de la lengua griega, su capacidad para unir sustantivos y verbos que favorece la especulación.

— El politeísmo de los dioses olímpicos de los que se ocupan Homero y Hesíodo, y más aún el politeísmo no simplificado, cuando los dioses que no comparten el mismo templo, así se los conozca por el mismo nombre, se consideran dioses diferentes.

— Las tradiciones políticas protodemocráticas, de acuerdo con las cuales el rey es apenas el primero entre sus pares.

— La diversidad de polis, la que no sólo se explica por la variedad de dialectos, sino, además, por la condición quebrada de su geografía. Leemos en Finley: «La mayoría del terreno en la Grecia continental es un tablero de ajedrez de montañas y pequeñas llanuras o valles, con tendencia a aislar a cada población de las demás» (Finley, 1987, p. 107).

Todo lo cual favorece la circulación de diferencias, potenciada por el ocio creativo del que disfruta el ciudadano libre, que en su condición de tal estaría exento de trabajo físico. Es cuando:

— No faltan los episodios de la vida del individuo que se revelan únicos e insustituibles, entrando en crisis la concepción del tiempo circular, como señala Vernant en *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*: «[...] el advenimiento de valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a todas las vicisitudes de la existencia humana: placeres, emociones, amor, bondad, juventud, tienen por corolario una experiencia del tiempo que ya no encuadra con el modelo de un devenir circular» (Vernant, 1993, p. 109). El protagonismo del azar y del capricho, la contingencia que caracteriza al devenir, proporcionan al individuo una identidad diferencial a tono con el tiempo lineal, irreversible y fugaz.

— Si en los poetas líricos se hace patente la conciencia de la individualidad, los tiranos favorecen la movilidad social, y ambos juegan un rol de primer orden en lo relativo a la consolidación del tiempo lineal. Poetas como Arquíloco reconocen que «Los mortales [...] piensan según les conviene en sus circunstancias» (Arquíloco, 1980, p. 27), para gestar historia, para ajustarla a sus intereses. Otro tanto sucede con Safo, cuando reivindica su diversidad esencial, las bifurcaciones padecidas a diario: «No sé lo que quiero. Siento dos almas en mí» (Safo, 1972, libro II, poema 45). Por-

que las aristocracias de las polis detentan un poder exclusivo en el marco de una sociedad cerrada que no dejaría espacios para el desarrollo de la individualidad, el surgimiento de los tiranos en el siglo VII a.C. responde a la necesidad de superar la limitación en cuestión, de suerte que al menos en principio, quienes detentan el poder en su condición de tales gozan de la estimación popular.

2.5. **Urano, Kronos y Zeus en la *Teogonía* de Hesíodo**

Si a las teogonías órficas corresponde la concepción del tiempo circular, en la de Hesíodo, en cambio, es posible adelantar una lectura ajustada a la concepción del tiempo lineal, cada una de las cuales tendría sus propias musas, opinión esta última que ha hecho carrera entre los especialistas.

Aunque legendarios, los textos atribuidos a Museo son de clara inspiración órfica, y entre ellos figura uno tomado de los Escolios de Apolonio de Rodas, 31, citado por Colli: «Y en los versos atribuidos a Museo se habla de dos generaciones de Musas, unas mayores, en tiempos de Cronos, y otras más jóvenes, hijas de Zeus y Mnemosine» (Colli, 1998-2008, vol. 1, p. 303).

Dos generaciones de musas permiten avizorar la existencia de dos teogonías. No sería otra la tesis sostenida por Roxana Martínez:

> En cualquier caso, si Museo tenía noticia de una generación de Musas más antigua, ora descendiente de Urano, ora de Crono, es probable que existiera otra línea mítica paralela a la tradicional, que nosotros identificamos con la transmitida por Hesíodo [Martínez, 2000, p. 159].

Que Orfeo, Museo también, hayan sido asociados a la magia y a la adivinación, al tiempo que Hesíodo, un compilador de mitos acumulados por la tradición oral, en la que no faltan las analogías con algunas mitologías del Oriente cercano, haya adelantado un inventario de las téchne no utilitarias, llevaría al deslinde de sus respectivas teogonías. A diferencia de las órficas, en las que se debaten fuerzas impersonales, en la teogonía de Hesíodo se destacan tres divinidades con identidad propia: Urano, Kronos y Zeus, alrededor de las cuales se construye la trama.

De acuerdo con Hesíodo, Urano confina a los titanes, sus hijos, en el seno de Gea, la madre tierra, hasta que Kronos, no chrónos, el más joven de ellos, trastoca el orden establecido. Leemos en la *Teogonía*, en la que el poeta relata la castración de Urano por Kronos. «El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre» (Hesíodo, 1978, pp. 78-79).

A diferencia de Urano que confina a sus hijos en el seno de Gea, como una vuelta al punto de partida de acuerdo con el esquema del tiempo circular, Kronos, siguiendo con Hesíodo, los devora, como una alegoría del tiempo que todo lo destruye, es decir, del tiempo irreversible. Es cuando el tiempo cíclico es relevado por el tiempo lineal, por el tiempo que avanza de atrás para adelante, como refiere Roxana Martínez en *La aurora del pensamiento griego*: «[...] la disposición del poema en familias genealógicas y el devenir de los acontecimientos a partir de los mitos de sucesión que aparecen en la *Teogonía*, nos muestra que el proceso cosmológico a partir de Caos se extiende en el tiempo ilimitadamente en una única dirección, es decir, hacia el porvenir» (Martínez, 2000, pp. 50-51).

Dada la superposición de Kronos, el titán, quien depone a Urano para ser luego relevado por Zeus, símbolo y testimonio de la interinidad del poder, con chrónos, la concepción del último como chrónos prôtogenos termina siendo relegada como refiere Matthai en sus *Textos filosóficos (1989-1999)*: «Los antiguos, al identificar kronos y chronos, perdieron el acceso a la arcaica dimensión de un tiempo primordial» (Matthai, 2002, p. 235). Entre los romanos haría carrera la confusión en cuestión, como puede ejemplificarse en *Sobre la naturaleza de los dioses* de Cicerón. Al ocuparse de Saturno, nombre romano de Kronos, el pensador latino lo asimila al tiempo: «Por Saturno, a su vez, entendieron ese ser que mantiene el curso y la revolución de las estaciones y períodos de tiempo, la divinidad realmente llamada así en griego, ya que el nombre griego de Saturno es "Kronos", que es lo mismo que "jronos" [chrónos], espacio de tiempo» (Cicerón, 1984, p. 143).

Queriendo preservar al último de sus hijos de la acción de Kronos que habíalos devorando uno tras otro, Rea oculta a Zeus. Habiendo crecido fuera del alcance de su padre, Zeus hace to-

mar a Kronos una poción que llevaría al titán a liberar a sus hermanos, con los que emprende la lucha contra la generación que los precede. Es cuando acontece el relevo de Kronos por Zeus. Leemos en *Los mitos griegos* de Robert Graves, quien recrea la escena en la que el titán es vencido por sus hijos: «Hades se presentó invisible ante Crono para tomarle las armas; y mientras Poseidón le amenazaba con el tridente, desviando de este modo su atención, Zeus lo derribó con el rayo» (Graves, 1985, vol. 1, p. 46), aprovechando la ocasión. A diferencia de Urano y de Kronos, Zeus no la emprende contra sus hijos, con lo que la mitología gana en diversidad y riqueza.

En la *Teogonía* de Hesíodo, en síntesis, Urano representa el tiempo circular, Kronos, el lineal, y Zeus, el acontecer histórico que registra la individualización en los poetas y la movilidad social en la polis. Todo lo cual induce, si no es que refuerza el protagonismo del futuro traducido en opciones, las que efectivamente atendidas suministran sentido, ánimo, es decir, hacen posible la transmutación de chrónos en aiôn a través del kairós. A diferencia del mundo moderno, la cultura griega ejemplificada en Pítaco de Mitilene, Heráclito de Éfeso y Lisipo de Soción, se vale de aiôn y de kairós, y a diferencia de la cultura china que asume el tiempo como ocasión y como duración en palabras de Jullien, no sería ajena a chrónos.

3
AIÔN Y KAIRÓS EN GRECIA

El relevo de la concepción del tiempo circular por la del tiempo lineal no es tan sencillo como a primera vista parece. Uno con el mundo, el tiempo circular es también chrónos prôtogonos, principio cósmico, tiempo primordial, de suerte que es menester arbitrar una estratagema para gestar sentido a pesar y a partir de la irreversibilidad del tiempo lineal, de su condición fugaz y huidiza. Aiôn, el tiempo subjetivo, y kairós, el momento oportuno, lo hacen posible.

3.1. **Aiôn o el encuentro del pasado presente con el futuro presente**

Aunque el tiempo que en la antigüedad mide la clepsidra, y en nuestros días el reloj, sea referente obligado a la hora de coordinar las acciones con nuestros semejantes, para sincronizarnos con la naturaleza, no sería la única manera de articular los procesos de los que participamos, cuando también experimentamos su rapidez, su lentitud, su aceleración, su desaceleración, lo que explicaría su componente subjetivo. El tiempo, de otro lado, es el camino por el que avanzamos en dirección al mañana y por el que nos vamos convirtiendo en pasado, lo que explicaría la simultaneidad del ayer acumulado por la memoria con el mañana proyectado por la imaginación. No sería otra la gama de fenómenos designados a través de aiôn.

Con la palabra aiôn, Homero designa el tiempo de la vida, la duración de la vida. Leemos en la *Odisea*, 4, 165:

> ¡Desdichado! No llores ya más ni consumas tu vida [aiôn] [Homero, 1995, p. 80].

No es la tristeza como fenómeno puntual la que deplora el poeta, sino aquella sensación de desamparo que lo impregna, que amenaza con dejarlo huérfano de sentido. No es Homero el único que utiliza aiôn como tiempo de la vida. Leemos en *Prometeo encadenado*, de Esquilo, cuando se ocupa de las hijas de Danao, hermano del rey de Egipto, las danaidas, que en venganza por el atrevimiento de sus primos al haberlas pedido en matrimonio les dan muerte la noche de bodas. Al asesinar a su esposo, la danaida no se limita a interrumpir su vida, sino que va más lejos todavía: «[...] cada esposa quitará la vida [aiônos] a su esposo» (Esquilo, 1995, p. 129). Cuando muere un hombre no sólo muere su presente, mueren con él sus experiencias acumuladas y sus expectativas proyectadas, el mundo laboriosamente apalabrado.

A diferencia del tiempo lineal que opera como el tránsito del futuro al pasado a través del presente, aiôn sería, en cambio, un pasado presente y un futuro presente, haciendo evidente su multiplicidad. No faltan las implicaciones. El tiempo para nosotros no sólo sería sucesivo, sino, además, simultáneo; en ese orden de ideas, somos palimpsestos, reescrituras que se acumulan, se proyectan también, experiencias y expectativas que compiten en nosotros, se turnan, se relevan, cuando no se superponen o entran en conflicto, lo que se explica fácilmente. No todas las experiencias y expectativas proceden de la misma serie causal. Leemos en el texto de Borges titulado «Borges y el tiempo» procedente de una conferencia:

> ¿Por qué imaginar una sola serie de tiempo? Yo no sé si la imaginación de ustedes acepta esa idea. La idea de que hay muchos tiempos y que esas series de tiempos —naturalmente que los miembros de las series son anteriores, contemporáneos o posteriores entre sí— no son ni anteriores, ni posteriores, ni contemporáneas. Son series distintas. Eso podríamos imaginarlo en la conciencia de cada uno de nosotros [Borges, 1979, p. 103].

Las preocupaciones que atraviesan la jornada, los recuerdos que prolongan el goce, las dudas que asaltan de súbito, las ideas que ocurren de golpe, tienen cada uno su propio ritmo y no siempre es posible sincronizarlos.

Aiôn no es un tiempo objetivo, sino un tiempo subjetivo, el mismo que Heráclito personifica en el niño. Leemos en el fr. 52 de Heráclito, traducido por Eggers Lan y Juliá, cómo «El tiempo [aiôn] es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño» (*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 386). A diferencia de los adultos, el niño sabe que el mundo que le preocupa, que habita, no es otro que el mundo creado por él, editado por él. De allí la concepción del juego como protofenómeno (Goethe) de la vida. πεττεόν, que otros traducen por dados, Eggers Lan lo haría, en cambio, mediante la paráfrasis: «buscando dificultar los movimientos del otro», cuando no sólo destaca el azar que lo caracteriza, sino, además, adiciona el componente de habilidad, haciendo justicia con el término en cuestión.

De la contraposición entre chrónos y aiôn es posible rastrear sus antecedentes en el sánscrito dada la distinción entre *kala* y *áyus*, y más exactamente en Persia, entre el *zrvan akarãna* y el *zrvan darego xvadatã*, como se explica enseguida. De la antigua familia de los Spitamas, Zarathustra concibe la historia del mundo como un combate entre dos principios cósmicos de igual rango y jerarquía: Ahura Mazda, el principio del bien, y Arimán, el principio del mal. Querella registrada por Zarathustra en la que los dioses no sólo cuentan con ángeles y demonios en sus huestes, sino, además, con la participación de los hombres. A diferencia de los monoteísmos en los que la divinidad espera del hombre la sumisión, la fe, la caridad a lo sumo, Ahura Mazda no sólo reclama de los mortales los buenos pensamientos y las buenas palabras, sino, además, la laboriosidad, la tolerancia, la solidaridad inclusive, las cuales no estarían restringidas a acciones puntuales. No se trataría de hacer méritos para obtener la salvación individual, lo que sería producto del cálculo egoísta, sino de adquirir hábitos de conducta por medio de los cuales se contribuya al mejoramiento continuo de la sociedad. Leemos en la Yasna, XXX, 9, cuando Zarathustra se dirige a su pueblo: «Y seamos nosotros como los que originan esta gran renovación y hacen progresar este mundo (hasta que haya alcanzado su perfección) (Avesta, 1974, p. 89). Al mantener un activo comercio con los hombres, la temporalidad de los dioses no sería cualitativamente distinta, y su diferencia sería cuantitativa. Mientras el *zrvan akarãna* es el tiempo que se alarga indefinidamente, como corresponde a los inmortales, el *zrvan darego xvadatã,* en cam-

bio, es el tiempo limitado, finito, de los mortales, cuya duración se estima en 12.000 años. La antítesis en cuestión se replica en la Hélade. El *zrvan akarãna,* el tiempo ilimitado, tiene su paralelo en chrónos; el *zrvan darego xvadatã,* como tiempo finito, en aiôn. No faltan las diferencias, sin embargo. Cuando hace carrera en Grecia la conciencia de la individualidad, la movilidad social también, aiôn se consolida como tiempo de la vida, como duración, como tiempo contextualizado y personalizado, lo que seguramente había tenido un primer estímulo en esa dirección en el proceso de colonización de los terrirorios de ultramar entre los siglos VIII y VI.

3.2. **Kairós o la transmutación de chrónos en aiôn**

Hay momentos vacíos en los que la uniformidad, la monotonía del tiempo se impone indiscutida, como en una sala de espera, como en una fila de autos. Hay momentos únicos, extraordinarios, auténticas singularidades, como los del amor, en los que el mundo se coloca entre paréntesis, en los que se suspende el juicio literalmente sea dicho, en los que chrónos pasaría inadvertido. Hay, por último, bifurcaciones originadas en el azar, cuando el episodio es alterado por series causales que no figuran en el inventario de nuestras previsiones; en el capricho también, cuando nos dejamos tentar por alternativas no prioritarias, cuando advertimos el momento oportuno y actuamos en consecuencia, cuando hacemos historia a partir de una bifurcación. No sería otra la manera en la que ejercemos la autonomía o, mejor aún, los márgenes de autonomía que la vida nos depara. Artistas y naturalistas, poetas y pensadores destacan el valor del kairós en Grecia.

Entre las representaciones iconográficas del kairós, se destaca la escultura en bronce de Lisipo de Soción, escultor griego del siglo IV a.C., y uno de los máximos exponentes de la segunda generación de escultores clásicos. Aunque el *Kairós* de Lisipo se ha perdido, su imagen fue conservada en un bajorrelieve de un sarcófago romano de mediados del siglo II, actualmente en el Museo de Antigüedades de Turín, la misma que nos muestra a un joven de cabeza calva a excepción del mechón de cabello que cae delante de la frente, de pies alados a punto de correr y escaparse, lo que obligaría a quien lo persigue a actuar con precisión

si quiere atraparlo; el joven aparece con una balanza en la mano izquierda y el dedo índice de la derecha apuntando a los platillos, como una manera de advertir al observador que si actúa en el momento oportuno estaría en condiciones de cambiar el curso de los acontecimientos. Así mismo se encuentra la imagen del kairós de Lisipo en un bajorrelieve del siglo III a.C. conservado en el museo del convento benedictino de San Nicolás en Trogir, Croacia, y que no ofrece variaciones significativas respecto del expuesto en Turín.

Aparte de las copias atrás mencionadas, han llegado hasta nosotros reseñas del *Kairós* de Lisipo, como la de Calístrato, retórico del siglo III a.C., contenida en sus *Descripciones*, 6,4. Si se reacciona a destiempo, ákairos, la oportunidad se pierde, como fuera explicado por el retórico: «[...] en cuanto al cabello bajando por la frente, indica que así como es fácil de coger cuando se acerca, una vez que se ha ido y el momento idóneo para las acciones ya ha pasado, una vez desdeñada pues, ya no es posible volver a atrapar a Oportunidad» (Calístrato, 1996, p. 375). La idea de perderlo todo, en el momento mismo en que se podía por el contrario ganarlo todo, es un constante motivo de reflexión en Occidente.

A la *occasio,* traducción del kairós al latín, se refiere *Carmina Burana*, la serie de poemas medievales atribuidos a los goliardos, haciendo eco justamente de la escena representada por el *Kairós* de Lisipo:

> No en vano está escrito:
> «A poblada frente
> suele seguir luego
> una ocasión calva»
> [*Los grandes compositores*, 1983, vol. 5, p. 319].

Si bien en Homero el término kairós aparece de manera incipiente para designar el lugar en el que es oportuno herir al enemigo en medio del combate, como ocurre en la *Ilíada*, 8, 84, el uso llegado hasta nosotros en su acepción temporal remite, en cambio, a las sentencias de los «Siete sabios de Grecia», recopiladas por Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos más ilustres*. En primer lugar, estaría Pítaco de Mitilene, de quien se cita su célebre fórmula, 1, 5, 4: «καιρόν γνῶθη [...] Conoce la ocasión

o la oportunidad» (Laercio, 1991, p. 27), la misma que nos conmina a velar, a permanecer atentos, a tono con una concepción del tiempo como tiempo irreversible pero no vacío ni mucho menos previsible; en segundo lugar, a Cleóbulo de Lindos, de quien Diógenes cita la siguiente estrofa, en 1, 7, 2:

> Reina en la mayor parte de los hombres
> Con gran verbosidad mucha ignorancia.
> Si tienes ocasión [kairós], hacer procura
> Alguna cosa ilustre y admirable
> [Laercio, 1991, p. 30].

Para distinguirse de los más, para trascender la palabrería vacua en la que abundan sus congéneres, Cleóbulo de Lindos sabe que las cosas dignas de admiración requieren del momento oportuno efectivamente aprovechado; no de otra manera se haría historia.

Ampliamente comentado ha sido el protagonismo del kairós en la medicina griega como acontece en los tratados hipocráticos. No existe la terapia como fórmula universal, sino que cuentan las circunstancias que acompañan al enfermo. En la antigua Grecia, la medicina se considera una *téchne*. Leemos en *Sobre la enfermedad sagrada,* incluida en los *Tratados hipocráticos,* cuando se reivindica la acción oportuna de los tratamientos al tiempo que se rechazan otras prácticas que no reparan en las variaciones experimentadas por síntomas y entorno: «Aquel que sabe producir lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente entre los hombres, ése puede curar también esta enfermedad, si reconocen los tiempos oportunos [kairós] para los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia, ni toda la charlatanería de ese estilo» (*Tratados hipocráticos*, 1983, vol. 1, p. 420).

A la par que se aprovechan, las oportunidades proporcionan sentido. No en vano advierte Píndaro en la *Nemea*, 8: «Nada hay más deseable que, sin haber perdido la ocasión [kairós] en cada empeño, poder triunfar en los más nobles amores» (Píndaro, 1984, p. 231). Sacar adelante un propósito, eludir un peligro, si se actúa en el momento justo, aporta una doble satisfacción; por el éxito obtenido, de un lado, por la habilidad demostrada, de otro lado. Es cuando se transmuta chrónos en aiôn a través del kairós. De igual modo, la pérdida de una oportunidad constituye

un doble revés: por la expectativa frustrada, de un lado; por la torpeza exhibida, de otro lado. En la tragedia griega, en la que unas veces el héroe es doblegado por el destino como ocurre con Edipo, y otras, en cambio, se impone sobre la maldición como sucede con Orestes, aprovechar el momento oportuno, y abstenerse, en cambio, del que no lo es, del ákairos, sería la fórmula por excelencia. En las *Antigüedades de los judíos* de Josefo, 10, 7, 2, cuando el autor narra el episodio en el que Saúl perdona la vida a Agag, rey de los amalecitas, refiere que se trataría de una «[...] inoportuna [ákairos] conmiseración en un punto que [Saúl] no podía decidir por sí mismo, porque Dios odiaba a la nación de los amalecitas hasta el extremo de que había ordenado a Samuel que no tuviera piedad ni siquiera de los niños» (Josefo, 1988, vol. 1, p. 286). Y es justamente esa piedad a destiempo, ákairos, en la que incurre Saúl, la que provocará la pérdida del trono, la misma que Samuel deberá revocar.

A la distinción kairós-ákairos del griego, la sigue la dualidad *zeitig* (a tiempo) y *unzeitiges* (a destiempo) del alemán. *Unzeitiges* es utilizado por Hölderlin en «Aus dem Motivkreis der Titanen» (De los motivos de los titanes):

> Deen es hasset
> Der sinnende Gott
> Unzeitiges Wachstum
> [Hölderlin, 1984, p. 160].
>
> [Porque odia
> el dios caviloso
> el crecimiento a destiempo.]

Haber dejado pasar el momento no ocurre impunemente, lo que también se registra en alemán, como acontece con Parzival, uno de los más reconocidos héroes del ciclo del Graal. Estando en la corte del rey Amfortas, el rey pescador, quien padece una herida que no sana, el caballero se resiste a preguntar por ella, y pierde así la oportunidad de convertirse en poderoso rey. Durante la velada, Parzival guarda silencio, sin importar la serie de episodios que retan su curiosidad como serían el fastuoso ritual, la presencia del Graal, la de las nobles doncellas que colocan la mesa con auténtico fasto, la de la espada de la sangre, intencionalmente dispuestos para tal fin, como le re-

procha Sigune, su prima, a quien encuentra la mañana después del insuceso, y como lo refiere Wolfram von Eschenbach en *Parzival,* 342-345:

> «O weh, daß euch mein Auge sah»,
> Sprach die jammersreiche Magd,
> «Da ihr zu fragen habt gezagt!
> So große Wunder, wie ihr saht,
> Daß eur Mund da keine Frage that!
> Ihr sahet doch den hehren Gral,
> Saht edler Frauen reiche Zahl,
> Die werthe Garschiloie
> Und Repans de Schoie,
> Schneidendes Silber, blutgen Sper»
> [Eschenbach, Internet].
>
> [«Pregunta alguna», dijo él, «no hice entonces».
> «Cuánta amargura, cuando mis ojos os vieron»,
> Dijo la dolorida doncella.
> «¡Pues vacilasteis en preguntar!
> ¡Tan grandes milagros habéis visto,
> Que vuestra boca no hizo pregunta alguna!
> Visteis, es cierto, el santo Graal
> Visteis sinnúmero de nobles damas,
> La digna Garschiloie,
> Y también Repans de Schoie,
> Plata tajante y lanza sangrienta».]

Emparentado con el kairós estaría el *timing* del ingles, de acuerdo con el cual un tenista tiene buen *timing* cuando llega a la bola en el momento oportuno para ganar el punto; un instante antes y hará una devolución defectuosa, un instante después, y la bola estará fuera de su alcance. A diferencia del kairós griego, en el que las oportunidades no necesariamente serían predecibles, el *timing* del inglés se ocupa de la sincronización del individuo con acontecimientos en curso.

Para sacar adelante nuestros propósitos, no bastaría la laboriosidad, ni tampoco el talento, ni siquiera la abundancia de medios, es menester reaccionar a tiempo. Un momento de menos y nos apeamos de la rueda de la fortuna sin alcanzar la cima, un momento después, y caemos en picado. Leemos en *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche:

> Se necesitan golpes de suerte, además de muchas cosas incalculables, para que un hombre superior, dentro del cual dormita la solución de un problema, llegue a actuar en tiempo aún oportuno [...] De ordinario esto *no* acontece [...] A veces también llega demasiado tarde [...] cuando ya la mejor juventud y la mejor energía para obrar se han gastado [...] Quizá el genio no sea tan raro: pero sí lo son las quinientas *manos* que él necesita para tiranizar el καιρός, «el momento oportuno» —¡para coger el azar por los pelos! [Nietzsche, 2000, pp. 256-257].

En condiciones de urdir planes sobre la marcha y ejecutarlos sin vacilación alguna, hay individuos que han sacado partido de un indicio, que han aprovechado la ocasión. Atento a las oportunidades derivadas de sus observaciones, Tales de Mileto se enriquece si nos atenemos al testimonio de Aristóteles en su *Política*, I, 11, D-K 11 A 10:

> [...] gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero [*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, pp. 64-65].

No fue una situación única. Pítaco de Mitilene renunció a los diez años de haber accedido a la jefatura del gobierno, cuando consideró que era el momento oportuno, de acuerdo con Diógenes Laercio, 1.5.1., evitando el final que acompaña a los gobernantes que se aferran al poder más allá de lo aconsejado por la prudencia.

Si el mundo de los artistas, el de la oralidad también, sería un mundo sensible al kairós, a la bifurcación; con el surgimiento de la escritura alfabética griega, con el de la filosofía platónico-aristotélica, además, la concepción del tiempo como tiempo uniforme y monótono gana terreno:

— Se advierte la posibilidad de un discurso descontextualizado o, si se quiere, válido para todos los contextos. De allí la concepción del eidos o arquetipo como modelo ahistórico formulada por Platón, en complicidad con su resignificación de aiôn como eternidad.

— En virtud de la concepción lineal de la escritura se favorece el pensamiento causal, el finalismo, inclusive, de acuerdo con Aristóteles, en consonancia con la concepción del tiempo como tiempo «espacializado», como tiempo sucesivo, continuo.

Aunque el universalismo platónico y el finalismo aristotélico riñen con el kairós, los pensadores en cuestión reivindican su protagonismo en diversos pasajes de su obra.

En lo que a la vida práctica respecta, Platón reconoce la importancia del kairós. En la *República,* 2, diálogo en el que se ocupa de precisar las pautas requeridas para la construcción de la polis ideal, de su legislación a prueba de revisiones, leemos: «[...] quien deja pasar el momento oportuno para realizar su trabajo, fracasa en él» (Platón, 1966, p. 703). En las *Leyes,* 4, clasificado entre los diálogos de vejez, un Platón más pragmático, atemperado su universalismo, daría un paso más adelante cuando afirma que el azar (tyche), la oportunidad (kairós), el arte (téchne), alternan con la divinidad en el gobierno del mundo:

> [...] Dios, y junto con Él la fortuna [tyche] y la oportunidad [kairós], quienes gobiernan todos los asuntos humanos sin excepción; y menos difícil de admitir es que a ello debe unirse o añadirse un tercer elemento: el arte [téchne]; pues considero mucho más ventajoso [...] que durante un tiempo tormentoso, por ejemplo, el arte del piloto colabore con la oportunidad [Platón, 1966, p. 1.354].

Un mundo en el que abunda el azar (cuando se cruzan series causales imprevistas), como también la oportunidad (si se avizoran opciones perentorias), es un mundo en el que —aparte de contar con la divinidad— se requiere del concurso de la téchne antes que de la episteme.

En el hombre, a diferencia de la naturaleza, la causa eficiente no necesariamente coincide con la causa final, de acuerdo con Aristóteles, y no sólo intervienen las pasiones, sino, además, el azar. De allí que sea necesario acudir a la téchne para salir adelante de las encrucijadas que a diario se presentan. No en vano el estagirita atribuye al kairós un rol de primer orden dentro de la economía de la existencia. Leemos en la *Ética nicomaquea,* I, 6: «[...] el bien se toma de tantos sentidos como el ente, puesto que se predica [...] del tiempo, como la ocasión [kairós] [...] Ciencia

de la ocasión en la guerra será la estrategia, y en la enfermedad la medicina» (Aristóteles, 1994, p. 12).

Que el kairós sea el bien del tiempo llevaría al estagirita a reivindicar el rol de la bifurcación en la vida de la polis, en lo que tomaría distancia del conservadurismo platónico. No es el único caso, por supuesto. En el amor y en la guerra el kairós juega un papel estelar. Las falanges de hoplitas, configuradas como máquinas de guerra en la Grecia arcaica, en detrimento de los combates individuales característicos del período micénico, en las que cada uno de los guerreros es protegido por el escudo del compañero ubicado a su diestra, chocan con sus adversarios atentos a la más leve falla que se registre para desordenar sus cuadros, dispuestos a sacar partido de la ocasión, del kairós tan pronto como sea posible; descubiertos en su flanco derecho los soldados nada pueden hacer frente el avance de la formación contraria y no les quedaría otra opción que el deshonor que significa regresar a su patria sin el escudo abandonado para aligerar el paso, para intentar salvarse de la persecución de la caballería a riesgo de entregar su vida en el campo de batalla si no lo hacen.

Que Aristóteles reivindique el papel del kairós en la vida humana, kairós que implica excepción, bifurcación, dilema, estaría en concordancia con el célebre pasaje de la *Poética* en el que le niega estatuto de cientificidad a la historia, que es de lo particular y no de lo universal:

> [...] el historiador y el poeta no son diferentes por hablar en verso o en prosa [...] sino que la diversidad consiste en que aquél cuenta las cosas tales cuales sucedieron, y éste como era natural que sucediesen. Que por eso la poesía es más filosófica y doctrinal que la historia; por cuanto la primera considera principalmente las cosas en general; mas la segunda las refiere en particular [Aristóteles, Internet].

Quienes, en cambio, afirman la cientificidad de la historia, no dejan espacio para la ocasión, para el kairós. No es otra la dificultad que algunos pensadores perciben en el marxismo, cuando el concepto de historia remite a la idea de tiempo continuo, sucesivo, «espacializado», en detrimento de las ideas políticas revolucionarias que auspician, en cambio, su bifurcación. Y es justamente Agamben quien advierte el divorcio entre los conceptos de tiempo e historia en Occidente, el mismo que a su

juicio debemos revertir. Leemos en «Infancia e historia»: «La contradicción fundamental del hombre contemporáneo sería justamente que no posee todavía una experiencia del tiempo adecuada para su idea de la historia y por ello está angustiosamente escindido entre su *ser-en-el-tiempo* como fuga inasible de los instantes y su *ser-en-la-historia,* entendida como dimensión original del hombre» (Agamben, 2007, p. 146). Es evidente que ideas como la de revolución, la de ruptura epistemológica (Kuhn), la de reingeniería, para citar algunas, desbordan a chrónos en dirección al kairós, en el marco de una concepción de tiempo abierto al futuro como horizonte de posibilidades.

Si Platón y Aristóteles reivindican el kairós a pesar del universalismo del primero y el finalismo del último, retóricos y escépticos lo hacen sin ambigüedad alguna en el marco de una concepción de mundo dinámica, plural, interactiva.

Si el mundo es un mundo ordenado, un cosmos literalmente sea dicho, no sólo sería posible descubrir las leyes que lo gobiernan, sino, además, socializarlas a través de un discurso que el interlocutor, el lector no pueda querellar sin caer en contradicción con postulados reputados inobjetables; en un mundo interino y descentrado, en cambio, no sólo las cartillas se descontextualizan, sino que, además, se tornan anacrónicas. A diferencia del mundo que presupone la episteme, en el que la regularidad es la regla, y la diferencia, la excepción; el previsto por la téchne, en cambio, abunda en variaciones, en imprevistos, además. No debe extrañarnos así que aquellos pensadores proclives al relativismo como Protágoras reivindiquen «[...] el valor de la ocasión [kairós]» (Protágoras, 1965, pp. 58-59).

Reaccionar a tiempo constituye una de las habilidades a conquistar para quienes se ocupan del arte de la retórica. Entre las noticias conservadas acerca de Gorgias, la siguiente de Filóstrato no dejaría dudas al respecto: «Gorgias de Leontini [...] fue el primero en hacer discursos improvisados [...] demostrando que tenía conocimiento en todas las materias y que podría hablar sobre cualquier cuestión confiándose en la ocurrencia del instante [kairós]» (Gorgias, 1966, p. 45). Atento al kairós, el orador compone elocuentes discursos en condiciones de persuadir al auditorio, de comprometerlo con causas en principio perdidas. No faltan las críticas. En su *Retórica,* Aristóteles se refiere al arte de Corax, oriundo de Siracusa, autor del primer tratado de retó-

rica del que se tiene noticia, como el arte de «[...] convertir el argumento más débil en el de más fuerza» (Aristóteles, 1999, p. 461). Conmovido por una metáfora, tocado por una ironía, el espectador, el lector, movilizaría sus emociones a favor de la tesis auspiciada por ellas. El retórico, de acuerdo con Aristóteles, se valdría de las posibilidades abiertas por el lenguaje no científico, por el lenguaje que tolera la ambigüedad y los segundos sentidos, demanda interpretación, provoca deleite estético para conquistar aceptación. Contrarréplicas no faltan. Aunque los filósofos apuestan por los universales, que Platón reconoce en el mundo inteligible, que Aristóteles descubre en el mundo sensible, cuando, además, los somete al finalismo, los jerarquiza a través de rigurosas taxonomías, como la condición de la posibilidad del silogismo, inclusive, de allí no se sigue que ese mundo «cuadriculado» sea el mundo «real». En lo que al ámbito sociocultural respecta, el mundo referido por Platón y Aristóteles, si bien sería rico en simetrías en condiciones de sobornar a la razón, sería, no obstante, construido por el atajo de la imaginación. Todo lo cual merece reflexiones como las siguientes. Así como Rorty clasifica los filósofos de acuerdo con la profesión que sería objeto de su envidia, cuando dice en *Filosofía y futuro*: «Envidio mucho a los poetas, de una forma parecida a cómo filósofos analíticos del tipo de Quine envidian a los científicos de la naturaleza. Una de las diferencias entre filosofía analítica y no-analítica tiene que ver con la pregunta de quién es el objeto de envidia del filósofo» (Rorty, 2002, p. 163), también los podríamos clasificar en consideración a la tentación que los vence, cuando se deslindan los sobornados por las simetrías de los seducidos por las metáforas. Hay una diferencia, sin embargo. Mientras el metafísico atribuye sus reflexiones a la racionalidad apodíctica, cuando no al pensamiento puro; el no metafísico, en cambio, no tiene inconveniente en reconocer su gesta como apuesta personal. Para el metafísico, se trataría de aplicar fórmulas; para el no metafísico, de hacer honor a la ocasión. Leemos en Isócrates, en su *Panegírico* (IV), 9, cuando distingue al sabio de los demás mortales por la manera en que se vale de los hechos: «Porque los hechos ocurridos han quedado para todos nosotros como algo común, el servirse de ellos en el momento adecuado [kairôi] [...] es propio de personas inteligentes» (Isócrates, 1979, vol. 1, p. 202).

En el período helenístico, cuando las construcciones políticas y religiosas de la Grecia clásica son sobrepasadas por los acontecimientos, Pirrón, el padre del escepticismo, invierte el dualismo doxa-episteme formulado por Platón. Leemos en *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, al exponer el pensamiento de Pirrón: «*Que las cosas no son tales cuales aparecen, sino que sólo parecen*» (Laercio, 1991, p. 243). Hablar de las cosas al margen nuestro, como acontece con Platón cuando se ocupa del *eidos*, como sucede con Aristóteles cuando lo hace del *telos*, resultaría un despropósito. Siguiendo con Laercio en su exposición de la doctrina de Pirrón: «Una misma cosa entre unos es justa, entre otros injusta; para unos buena, para otros mala; pues los persas no tienen por absurdo o incongruo casarse con sus hijas; pero es cosa inicua entre los griegos» (Laercio, 1991, p. 244). Los criterios varían por la mudanza de las circunstancias, la de los protagonistas, inclusive, la de los presupuestos y los fines, además.

A diferencia del dogmático que acude a pruebas externas o las presenta como tales para no comprometerse y, en definitiva, erigirse en juez, el escéptico, en cambio, dice lo que siente, como registra Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*. El escéptico «[...] dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior» (Sexto Empírico, 1999, p. 17). Lejos de sucumbir ante la multiplicidad de opiniones, el escéptico no dejaría de formular la suya, distanciándose del nihilista en consecuencia. No es la escasez de alegatos la que preocupa a los filósofos que comparten la posición intelectual de Pirrón, sino su exceso, como puede corroborarse a lo largo de la historia de la filosofía. Puesto que el término *skeptomai* en griego, del que procede el término «escepticismo» en español, alude a una actitud por medio de la cual se hace aduana a las palabras, al mundo designado por ellas, Pirrón advierte que los contra-argumentos surgen con facilidad, en abundancia, como lo verifica más adelante Abelardo en su *Sic et non*, obra en la que recopila planteamientos opuestos acerca de 158 cuestiones. Al lado de una tesis, asume Pirrón, no faltaría la antítesis: «[...] en las cosas contrarias por persuasiones de la razón, estas persuasiones son iguales» (Laercio, 1991, p. 243). Implicaciones abundan. Liberado del compromiso de defender sus posiciones intelectuales a ultranza, no comprometido, no alineado, el escéptico conquistaría la serenidad.

La dualidad dogmatismo-escepticismo lejos está de agotar las posibilidades disponibles, como acontece con Arcesilao, quien inaugura la Academia media en el siglo III a.C. Si bien las ideas de Pirrón son acogidas en lo relativo al saber, como fuera narrado por Cicerón en las *Cuestiones académicas* cuando se refiere a Arcesilao, quien: «[...] combatiendo las opiniones de todas las escuelas, apartaba a muchos de la suya, a fin de que, habiendo encontrado en una misma cuestión argumentos de igual fuerza en pro y en contra, quedase en suspenso, por una y otra parte, el asentimiento» (Cicerón, 1944, p. 68); no ocurre lo mismo en lo que respecta al hacer, como registra Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos más ilustres,* al decir que el jefe de la Academia media: «[...] llenaba de esperanzas a sus discípulos» (Laercio, 1991, p. 107), cuando desbloquea el futuro del dogma que lo anula o la disyuntiva que lo minimiza. Lejos de limitar su tarea a la de proporcionar información, al filósofo le compete, en cambio, suministrar opciones, es decir, futuro. En los apartes dedicados a Arcesilao, Laercio explica su actividad académica: «Era fecundísimo en la invención y feliz en las ocurrencias, para satisfacer a lo que le proponían, reduciendo a ello el período de las palabras y acomodándose a todo tiempo, y siendo también sobremanera persuasivo» (Laercio, 1991, p. 107), y en lo que las audacias intelectuales y los aciertos literarios no podían faltar. No es la suspensión del juicio propuesta por los escépticos, ni la multiplicación de las pruebas exigida por el dogma la que recomienda Arcesilao, sino la sintonía con el kairós. Todo lo cual llevaría a redefinir la filosofía en esa misma dirección. Lejos de ser coleccionista de universales, el pensador sería artista de la ocasión. Leemos en Diógenes Laercio, cuando se ocupa de las prioridades del escoliasta: «Lo más importante y más propio para la filosofía es saber el tiempo oportuno [kairós] para cada cosa» (Diógenes Laercio, 1991, p. 109). Es ésta la más genuina filosofía del devenir, que no se limitaría a registrar la historicidad de los fenómenos, su condición cambiante, sino que hablaría, además, de la no uniformidad del tiempo en contravía con la opinión de físicos y metafísicos dispuestos a patrocinar la colonización de la historia por la naturaleza.

3.3. **La triplicidad del tiempo**

Si bien chrónos, aiôn y kairós formarían parte del mismo proceso histórico, cuando el primero se transmuta en el segundo a través del tercero, sería posible reconocer sus particularidades. A chrónos lo registra el reloj de sol y la clepsidra; a aiôn, la memoria y la imaginación, al kairós, la sensibilidad, el «olfato». En chrónos juega un rol de primer orden la matemática; en aiôn, la psicología; en el kairós, el arte. Chrónos proporciona uniformidad (siglos después la ciencia matemática predice el futuro de la misma manera que explica el pasado); aiôn, sentido (la psicología terminará por ocuparse de las identidades múltiples); kairós, futuro; chrónos deviene como sucesión, aiôn como simultaneidad, kairós como singularidad; chrónos suministra linealidad; aiôn, pluralidad; kairós, bifurcación, es decir, historia.

A diferencia de chrónos que es tiempo objetivo, de aiôn que es tiempo subjetivo, kairós los implica a ambos. Al margen de chrónos que es tiempo «espacializado», de aiôn que prescinde del espacio, kairós, en cambio, lo presupone; el momento oportuno no es ni mucho menos ubicuo, tampoco inespacial, acontece en determinado lugar; a semejanza del cronotopo de Bajtín, kairós reúne espacio y tiempo; a diferencia suya, el énfasis está en el último y no en el primero.

4

EL TIEMPO SIMPLIFICADO

La primera alternativa al relevo de la concepción del tiempo circular por la concepción del tiempo lineal, llevaría a chrónos a alternar con aiôn, el tiempo subjetivo, en condiciones de gestar sentido, de traducirlo en ánimo, y con kairós, el momento oportuno, como la posibilidad de abrir mundo, de hacer historia, y cuya emergencia tardía sería atestiguada por Pausanias, en su *Descripción de Grecia,* cuando señala: «De Ión de Quíos conozco un himno a Cero [kairós] en el que se dice que es el hijo menor de Zeus» (Pausanias, 1986, vol. 2, p. 341). A partir de la resignificación de aiôn como eternidad surge la segunda alternativa para inducir sentido al margen del tiempo circular, en concordancia con una concepción de chrónos como tiempo lineal, «espacializado» y uniforme.

4.1. **La resignificación de aiôn como eternidad**

Cuando hace carrera la escritura alfabética griega, la misma que —hasta cierto punto— posibilita el surgimiento de un pensamiento descontextualizado y despersonalizado, aiôn, el tiempo de la vida, se resignifica como eternidad, como «tiempo» que es y no deviene, como la última de las alternativas tendientes a conjurar el terror cósmico que inspira el devenir a partir del relevo de la concepción del tiempo circular por la del tiempo lineal. De la resignificación en referencia daría cuenta Vernant: «El "siempre" que define la vida de los dioses y que se expresa en la noción del Αἰών divino, deja de evocar el perpetuo recomienzo

de lo que sin cesar se restaura volviendo de nuevo sobre sí, para significar la permanencia de una identidad eternamente inmóvil» (Vernant, 1993, p. 110).

Que en su poema sobre la Naturaleza, al hablar del ser en el fr. DK 28 B 8, 27, Parménides lo considera sin principio ni fin, lo reconozca todo de una vez, sin utilizar, no obstante, el término aiônios, es decir, sin calificarlo de eterno, confirmaría la no disponibilidad del término en cuestión en el siglo V a.C.:

> [...] en tanto que existe, es inengendrado e imperecedero; íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez [*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 479].

Entre los usos de aiôn como tiempo de la vida y aiôn como eternidad, es posible identificar una concepción de aiôn como período de tiempo más o menos definido, es decir, como edad. Leemos en *Electra* de Sófocles, cuando Crisótemis conmina a su hermana a no perder el juicio: «Ejercítate en conservarlo durante toda tu vida [aiônos] tal como lo tienes» (Sófocles, 1995, p. 212). Platón, inclusive, utiliza en algunos de sus diálogos el término aiôn como período de tiempo, como acontece en *Gorgias*, 448*c*: «La experiencia, en efecto, hace que nuestra vida [aiôna] siga los derroteros de un arte, en tanto que la inexperiencia la pone en manos del azar» (Platón, 1966, p. 363), lo que no debe extrañarnos en la medida en que la téchne (el arte) se vincula a aiôn como tiempo de la vida; si hablara, en cambio, de aiôn como eternidad, la relación no sería con la téchne sino con la episteme. La cita hecha por Platón del fr. 37 de Simónides de Ceos en *Protágoras* 345*c*, en el que el poeta utiliza aiôn como tiempo de la vida, como duración de la vida, prueba, de otro lado, su conocimiento de la acepción originaria:

> [...] lanzaré vanamente el dado de la vida [Platón, 1966, p. 190].

No estaría de más citar el texto original:

> ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αιῶνος βαλέω [Platón, Internet].

De la relación chrónos-aiôn, resignificado como eternidad, daría cuenta Platón en un célebre pasaje del *Timeo*, cuando refiere cómo el Demiurgo habilita al primero para dosificar al último:

> Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad [aiôn] [...] que progresa según las leyes de los Números, esto que nosotros llamamos el Tiempo. En efecto, los días y las noches, los meses y las estaciones no existían de manera alguna antes del nacimiento del Cielo [...] el pasado y el futuro son especies producidas del Tiempo y, cuando las aplicamos sin sentido a la sustancia eterna [aiônios], es porque ignoramos la naturaleza de todo ello [Platón, 1966, pp. 1.154-1.155].

Anticipa a Aristóteles cuando hace de los números la estructura del tiempo; a Agustín, cuando no concibe el tiempo al margen del cielo, y en cierto modo del mundo. Por último, Platón explicita la relación ser-eternidad, cuando considera que el ser no puede ser sino en presente, que el pasado y el futuro le son ajenos. Plotino, siguiendo a Platón, reitera la relación en cuestión, en *Eneadas*, II, 7, 4, cuando refiere cómo: «La palabra eternidad [aiôn] viene de lo que siempre es» (Plotino, 1965, p. 188).

En una ciudad como Atenas, en la que la aplicación del ostracismo constituye el ejemplo paradigmático de las eventualidades a las que están sometidos los estadistas en el siglo IV a.C. de acuerdo con las tendencias registradas en la Asamblea popular; en la que hacen carrera los sicophantas o acusadores profesionales, un eupátrida, un aristócrata como Platón busca colocar un freno a la inestabilidad a la que estaría sometida la actividad política. En particular, Platón lleva la descontextualización y la despersonalización del discurso prefigurado por la escritura alfabética griega hasta sus últimas consecuencias, como la vía por excelencia para legitimar una concepción de la polis a prueba de contingencias. Al lado de las especies biológicas, Platón ubica las virtudes morales como otros tantos modelos o arquetipos. No faltan las diferencias, sin embargo. Mientras las especies biológicas serían universales sensibles; las virtudes morales, en cambio, serían ideas abstractas. En su *Historia de la eternidad,* Borges repara en la osadía: «La incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas que cohabitan *sans gêne* en la dotación del mundo arquetipo» (Borges, 1989, vol. 1, p. 357). Mientras lo genérico se deslinda de lo particular, como acontece con las especies biológicas; lo abstracto, en cambio, lo haría, de lo concreto, como sucede con las virtudes morales. He ahí dos operaciones intelectuales diferentes. No obstante, Platón las aproxima. Al colocar las virtudes morales al lado de las especies

biológicas, el universalismo de las últimas se transfiere a las primeras, en lo que constituye un mecanismo ampliamente registrado por la psicología conductista siglos después.

Y en esa construcción de universales abstractos emulados por las especies biológicas juegan un papel capital algunas características de la lengua griega, como sería la emergencia del uso sintáctico del verbo ser en la filosofía platónico-aristotélica tendiente a la esencialización de los fenómenos, así como lo sucedido más atrás todavía con el artículo determinado, que aparte de referirse a lo particular, lo haría, de otro lado, a lo general, no a la manera del nombre común, sino del concepto, como se registra en la obra de algunos pensadores presocráticos que lo anteponen a verbos y adjetivos, lo cual ha sido señalado por Snell en *El descubrimiento del espíritu:* «El artículo permite sustantivar un adjetivo o un verbo; estas sustantivaciones proporcionan al pensamiento "objetos" definidos en la lengua científica o filosófica. Pero los sustantivos así formados designan algo distinto de los nombres comunes» (Snell, 2007, 376). La facilidad del griego para formar palabras compuestas, la existencia del género neutro, inclusive, no dejarían de potenciar la tendencia en cuestión.

Así la motivación inicial para la resignificación de aiôn en Grecia, para la construcción del concepto de eternidad no como sucesión indefinida de tiempo, sino como interrupción del devenir, haya sido política, en la *Historia de la eternidad* Borges explicaría su vigencia en términos pragmáticos: «Sin una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal —lo cual nos afantasma incómodamente—» (Borges, 1989, vol. 1, p. 364).

4.2. **Tiempo lineal, tiempo «espacializado», tiempo uniforme**

Mientras aiôn es resignificado como eternidad, es posible identificar una serie de mutaciones complementarias en el término chrónos. En primer lugar, el tránsito del tiempo concreto al tiempo abstracto:

— Esquilo utiliza el término chrónos para referirse al tiempo que atraviesa el umbral del presente para acumularse en el pasado, como un depósito de experiencias que proporcionan claves, pautas para la vida, como un tiempo que si bien hace evidente su condición huidiza y fugaz, no sería ni mucho menos un tiempo vacío. Leemos en *Prometeo encadenado*: «El tiempo [chrónos], al envejecer, todo lo enseña» (Esquilo, p. 133).

— Aunque no muy abundante, la forma verbal χρονίζω la encontramos en *Agamenón* de Esquilo, cuando el coro delibera y el quinto de los corautas opina: χρονίζομεν γάρ, que en la traducción al español sería: «Nosotros perdemos tiempo» (Esquilo, 1995, p. 175), cuando la concepción del tiempo como tiempo vacío sería la excepción; de no mediar la apatía, el tiempo hubiera sido enriquecido con la acción. A través del verbo χρονίζε, en consecuencia, se haría evidente la unidad del hombre con el tiempo.

— En *Edipo en Colona* de Sófocles, Creonte recrimina a Edipo en los siguientes términos: «Desgraciado, ¿ni con ayuda del tiempo [chronôi] te mostrarás cuerdo alguna vez? Vives para vergüenza de la vejez» (Sófocles, 2005, p. 301), en la medida en que su tiempo no ha sido más que tiempo vegetativo.

En un principio tiempo indefinido, chrónos se usa luego como tiempo definido:

— En poetas como Homero hace carrera el término chrónon, propio de la forma acusativa; si bien chrónon opera como espacio de tiempo, todavía lo haría como tiempo indefinido. Leemos en la *Ilíada*, XXIV, 668-670:

> Díjole a su vez el divino Aquiles, de pies protectores: «Así se hará también eso, anciano Príamo, como solicitas. Pues suspenderé el combate todo el tiempo [chrónon] que me pides» [Homero, 2006, p. 502].

— En la *Teología* de Hesíodo, aparece también chrónon como tiempo aún impreciso, cuando se refiere al destino reservado a los genitales de Urano mutilados por Kronos, que serán: «[...] llevados por el piélago durante mucho tiempo [poulun chrónon]» (Hesíodo, 1978, p. 79).

— En las *Traquinias* de Sófocles, es posible identificar en chrónos un tiempo definido, cuando Deyanira refiere al coro como Heracles: «[...] fijó por anticipado el tiempo [chrónon]» (Sófocles, 1995, p. 59), como un año y tres meses según precisa enseguida.

Dado el relevo de la concepción del tiempo circular por la del tiempo lineal, del tiempo concreto por el abstracto, del tiempo indefinido por el definido, la idea de chrónos adquiere los siguientes registros:

— Chrónos sería el tiempo lineal, es decir, el tiempo huidizo y fugaz, irreversible, además. Lejos de ser unívoco, el tiempo lineal se asume de dos maneras, como lo refieren Lakoff y Johnson en *Metáforas de la vida cotidiana*. O bien el tiempo pasa mientras nosotros permanecemos, o bien pasamos nosotros a través suyo. En el primer caso, el tiempo todo lo consume, todo lo destruye; en el segundo caso, nosotros avanzamos a través del tiempo, de atrás hacia adelante. Que el tiempo pase es algo que referenciamos a diario, no sólo al ocuparnos de lo que ha sucedido, cuando decimos: «Lo que pasó, pasó», sino, además, cuando lo hacemos de lo que estaría a punto de ocurrir. «Se está acercando el día», Lakoff y Johnson escriben acerca del fenómeno en cuestión: «En virtud de la metáfora "El tiempo es un objeto que se mueve", el tiempo recibe una orientación delante-detrás [...] Así el futuro está de frente a nosotros, puesto que se mueve hacia nosotros» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 81). Que el tiempo permanezca mientras nosotros avanzamos a través suyo, se infiere de expresiones como «A través de los años nos fuimos conociendo», como también «El futuro nos espera». Lakoff y Johnson describen este caso: «[...] hay otra forma en la que conceptualizamos el paso del tiempo: "El tiempo está parado y nos movemos a través de él"» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 82).

— Chrónos sería el tiempo continuo, sucesivo, «espacializado», el tiempo que degenera en atributo del mundo, en consonancia con la tendencia a la sustantivación de los fenómenos, la misma que no ha dejado de significar un lastre para la experiencia religiosa, que ha convertido el pensador en cartógrafo, la misma que, sin embargo, ha sido subvertida por la física subatómica cuando no se habla de fuerzas sino de interacciones, no de partículas sino de campos.

— Chrónos sería el tiempo uniforme, monótono, y con motivo de la física de Newton, vacío. Articulado alrededor de movimientos periódicos como los de rotación y traslación de la tierra, chrónos se computa en días y años con sus divisiones y subdivisiones que se remontan a las culturas sumeria y egipcia. La primera olimpiada en Grecia, la fundación de Roma, sirven, en su orden, para indicar el año cero a partir del cual se construyen las cronologías. Otro tanto acontece con el nacimiento de Cristo como fuera propuesto por primera vez en el siglo VI por el monje Denis, el pequeño.

La resignificación de aiôn como eternidad, la concepción de chrónos como tiempo lineal, sucesivo y uniforme, la misma que haría inoperante el kairós, originan en síntesis la simplificación del tiempo en Occidente. En lo sucesivo, se resemantizan en Grecia una serie de palabras antes utilizadas en el mundo concreto de la experiencia sensible, las que ahora lo son como abstracciones y, en particular, como intervalos. ἡμέρα, día como opuesto a la noche, como período de luz, pasa a significar día sideral; ὥρα, hora por medio de la cual se registran los espacios de tiempo, las divisiones naturales del año, el mes o el día, se usa luego para referir la doceava parte del período de luz del día; μηνάς inicialmente ciclo lunar, mes lunar, corresponde en el calendario juliano a un período de días como parte del año.

Con el tránsito del griego al latín, se pierde la pista de la triplicidad del tiempo chrónos-aiôn-kairós registrada en Grecia:

— Aiôn se traduce por *aeternitas* —un tiempo que es y no deviene—, en complicidad con Platón, al margen de la concepción del tiempo como tiempo de la vida, como tiempo subjetivo y simultáneo.

— Kairós se traduce por *occasio;* no obstante, sus resonancias semánticas no serían las mismas, en la medida en que tiké, el azar, se traduce por fortuna, diosa a la que adoran los romanos y que lejos de dispensar oportunidades, suministra, en cambio, hados fastos o nefastos, como si las cartas estuvieran marcadas. Mientras la relación kairós-tiké depararía opciones; la relación occasio-fortuna se limitaría a proporcionar imprevistos. Próximo al kairós griego estaría, en cambio, el *tempus* latino, como se verifica en la siguiente fábula de Fedro, titulada

justamente *Tempus*, inspirada en el kairós de Lisipo: «Sobre el filo de un cuchillo alado, corre un calvo con algún cabello en la frente, pero la nuca limpia de pelo; de modo que lo cogerás si lo detienes, pero una vez que se escape, ni el mismo Júpiter podría darle alcance. Aquí tenéis la imagen de la ocasión fugitiva de las cosas» (Fedro, 1934, p. 234). Aparte de reiterar la contingencia del acontecer a tono con la concepción griega del kairós, Fedro la enfatiza a ultranza. Así como la moira estaría por encima de los dioses, otro tanto sucedería con el *tempus* asumido como kairós, que en esa medida se haría eco de la antigua concepción del tiempo como chrónos prôtogonos. No obstante, en lo relativo a los usos de *tempus* a través de la historia, termina por imponerse aquel que hereda los atributos propios de chrónos, los que conserva en su traducción al español como tiempo.

Quedaría, no obstante, la expresión *Carpe diem*, utilizada por Horacio en la oda I, 11,8, en sintonía con el kairós:

> Carpe diem quam minimum credula postero [Horacio, 2007, p. 46].
> [Agarra el día, en lo más mínimo crédulo al siguiente.]

En lo que el poeta latino vuelve sobre la condición única e irrepetible de los acontecimientos, incompatible con una concepción del futuro como tiempo vegetativo, pero que en su condición de figura literaria reduce su resonancia a los círculos cultos.

5
AIÔN Y KAIRÓS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Enfatizada en algunas de las fuentes llegadas hasta nosotros acerca de las ideas del predicador galileo que ha pasado a la historia como el maestro Jesús, la unidad conocimiento-acción permite verificar su concepción como conocimiento transformador a semejanza de lo sucedido con las teologías órficas y los cultos mistéricos en general. Acción temporal antes que registro atemporal, el conocimiento transformador deviene uno con el hombre en términos de aiôn, uno con la historia a través del kairós. El vínculo no es casual ni mucho menos. Escritos inicialmente en griego la casi totalidad de los textos del Nuevo Testamento, es posible identificar dentro de su léxico a aiôn y a kairós; aunque los términos en cuestión se usan en principio en su acepción originaria, más adelante son resignificados, en concordancia, si no en complicidad con la simplificación del tiempo acontecida en Grecia.

5.1. **La suplantación de aiônios**

Tanto el sustantivo aiôn como el adjetivo aiônios aparecen no menos de cien veces en el Nuevo Testamento, cuyo significado y sentido suele ser el de edad o época con frecuencia asociada a la parusía o segunda venida del Señor no sólo registrado en Apocalipsis, 20, 4-5, sino, además, en otros textos como Mateo, 16, 27: «Pues va a venir el Hijo del Hombre con el esplendor de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno confor-

me a sus obras» (Biblia, 1975, vol. VII, p. 53). Derivado del milenarismo judío, de acuerdo con el cual un Mesías preferentemente militar salvaría a su pueblo de la dominación de los vecinos, inaugurando un período de esplendor que duraría mil años, el mileranismo cristiano encarna las esperanzas de reivindicación social y política de las capas oprimidas de la población. De la vigencia del milenarismo en los primeros siglos del cristianismo no sólo daría cuenta Montano, quien efectivamente espera la segunda venida del Señor en Pepuza, Frigia, acompañado de un grupo de fieles seguidores, sino, además, padres apostólicos como Papías de Hierápolis, y teólogos como Justino el mártir e Ireneo. No obstante, las traducciones de la Biblia a los idiomas nacionales como el español no reemplazan aiônios por período de tiempo, por edad, por tiempo de la vida, sino por eterno. Leemos en Mateo 25, 46: «E irán éstos al castigo eterno [κόλασις αἰώνιος], y en cambio los justos a la vida eterna [ζόε αἰώνιος]» (Biblia, 1975, vol. VII, p. 75). No de otra manera opera la platonización de los Evangelios.

5.2. **Del kairós originario al kairós paulino**

Para hablar del término kairós en los Evangelios, para aproximarnos al sentido de su uso, es menester operar una recontextualización del mensaje del predicador galileo a partir de la fuente Q y del Evangelio de Tomás, de un lado, y de los sinópticos, Juan y las epístolas paulinas, de otro lado, como se intenta enseguida.

En la reconstrucción de la figura histórica del maestro Jesús, juegan un rol de primer orden las investigaciones adelantadas por Christian Hermann Weisse y Christian Gottlob Wilke, quienes proponen, en 1838, de forma independiente, la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q. Mientras el de Marcos, el más antiguo de los Evangelios, se ocupa de la vida del predicador galileo, se sabe por Papías, que vivió entre la segunda mitad del siglo I y la primera mitad del siglo II, de la existencia de una colección de dichos del Señor, compilada durante el siglo I, como fuera registrado en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, III, 39: «Referente a Mateo, dice lo siguiente: "Mateo ordenó las sentencias en lengua hebrea, pero cada uno las traducía como mejor podía"» (Eusebio de Cesarea, 1997, pp. 194-195), la misma que

hoy se conoce como *logoiquelle*, término traducido del alemán al español como fuente de los dichos, y que pasaría a la historia como fuente Q, inicial de *quelle*. Aunque la colección de dichos del Señor —se supone— desapareció de los inventarios de la literatura cristiana, Weisse y Wilke la redescubren en aquellos pasajes comunes a Lucas y Mateo, que no habrían estado en contacto, sin paralelo en Marcos.

Los especialistas en Q distinguen tres capas en la redacción de los logoi; lejos de construir una mitología alrededor de la figura de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, como Pablo; de adelantar arduas especulaciones teológicas como los gnósticos; Q1 gira en torno de una serie de recomendaciones para la vida del individuo en comunidad expuestas en nombre de una especie de sabiduría profunda. En *El Evangelio perdido,* Burton L. Mack sintetiza así Q1:

> Se ponía en duda los tradicionales sistemas del honor basado en el poder, la riqueza y la posición en las estructuras sociales jerárquicas, lo mismo que los códigos de pureza ritual, los tabúes del contacto sexual con personas de raíces étnicas diferentes y las economías de sistema tributario. Se alentaba a las personas a librarse de las restricciones sociales tradicionales y a verse como pertenecientes a una familia humana más grande [Mack, 1994, p. 19].

Q2 y Q3, en cambio, desarrollan una serie de ideas apocalípticas, en abierta polémica con los no creyentes. A diferencia de los textos de Q2, los de Q3, como refiere Kloppenborg en *El Evangelio desconocido*: «[...] aparecen a una luz positiva la torá y el templo» (Kloppenborg, 2005, p. 271), en la medida en que adquieren una impronta judía.

A diferencia de otros discursos de índole moral, la fuente Q no propone un sistema de privilegios o recompensas para inducir a los seguidores a adoptar determinados valores o comprometerse con ciertas pautas de conducta, como sucedió con el judaísmo, dada la Alianza celebrada por Noé y refrendada por Abraham entre un único pueblo y un único Dios, y más adelante con el cristianismo al amparo de ideas como las de la gracia y la predestinación. El mensaje originario del predicador galileo estaría emancipado de la mentalidad economicista que reduce las relaciones personales al sistema del trueque, cuando las accio-

nes de sus seguidores lejos de responder a móviles externos en condiciones de sobornarles, serían, en cambio, autogratificantes. Producto de las inclinaciones, previo trabajo del individuo sobre sí mismo, la conducta moral estaría al margen del cálculo egoísta. Leemos en Lucas, 6, 45, incluido en Q1: «El hombre bueno, del tesoro de la bondad del corazón, saca lo bueno» (Biblia, 1980-1983, vol. VII, p. 171). Algunos corolarios:

— Una vida interior plena, superabundante a semejanza del Uno de Plotino, no puede ser menos que generosa. No de otra manera se entienden recomendaciones como la de Mateo, 5, 44, incluida en Q1: «Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen» (Biblia, 1980-1983, vol. VII, p. 20).

— Autosuficiente, la vida interior no requiere del poder o la riqueza para legitimarse, ni siquiera de los lazos familiares que podrían hacer las veces de lastre. Leemos en Lucas, 14, 26, incluido en Q1: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a (su) mujer y a (sus) hijos, a (sus) hermanos y hermanas, y más aún, incluso a su vida, no puede ser discípulo mío» (Biblia, 1980-1983, vol. VII, p. 200), lo que efectivamente se pudo verificar en los primeros siglos del cristianismo con motivo de las persecuciones a las que fueron sometidos sus fieles en el Imperio Romano.

Al lado de la fuente Q, el Evangelio de Tomás constituye una recopilación de 114 dichos del Señor, del siglo I, de los cuales una quinta parte conserva paralelismos con Q1, y la mitad, con los sinópticos, aunque no necesariamente como copia. Todo lo cual llevaría a pensar en la deuda de Tomás con tradiciones orales tempranas ajenas a las de los cuatro Evangelios. Porque en el contexto de la oralidad es de esperarse que la compilación de dichos de una persona ilustre anteceda al relato de su vida que demandaría, en cambio, una búsqueda de fuentes más laboriosa, la mayor antigüedad de aquellas en las que se basaría el Evangelio de Tomás no debería extrañar. El relativo desorden de los logoi de Tomás, nos permite concluir que su redacción no fue manipulada por el autor, quien se limitaría a transcribirlos.

El Evangelio de Tomás, en su versión íntegra, fue descubierto en Nag Hammadi, en 1945, cuando dos campesinos egipcios que estaban cavando en las inmediaciones del lugar en que fuera

fundado por Pacomio el monasterio de Xhnobockeion, en el siglo IV, dieron con una tinaja de terracota cuidadosamente cerrada, en la que hallaron 52 manuscritos, 41 desconocidos hasta entonces. El Evangelio en cuestión formaba parte de la biblioteca del primer monasterio cristiano del Alto Egipto, y fue escondida bajo tierra con motivo de las persecuciones de la que fueron objeto los cristianos gnósticos durante la segunda mitad del siglo IV, cuando Atanasio, patriarca de Alejandría, conminó a las autoridades del lugar a la destrucción de la literatura heterodoxa. Del Evangelio de Tomás se disponía previamente de los fragmentos contenidos en los papiros 1, 654 y 655 descubiertos en Egipto alrededor del año 1900 y rotulados como «Logia» de Oxyrhynchus, aun cuando su reconocimiento como parte del Evangelio en cuestión debió esperar a la publicación de los textos de Nag Hammadi. Mientras los fragmentos de Oxyrhynchus están en griego, el texto de Nag Hammadi, en copto, y los especialistas han concluido que el último sería una traducción del arameo, su lengua originaria, lo que induciría a pensar en la existencia de una relación más próxima de Tomás con el entorno del predicador galileo en el que (simplemente) aparece como maestro de sabiduría. Algo similar podría acontecer con Q, que se atribuye a una comunidad de seguidores del maestro Jesús que permanece en Galilea, y con Mateo, por la abundancia de giros de origen semita. Destinadas a comunidades de fieles fuera de Palestina, las epístolas paulinas, en cambio, están escritas en griego, lo mismo que Marcos elaborado en Roma, al igual que Lucas y Juan, en Grecia. Del Evangelio de Tomás se tiene noticia por textos de autores cristianos como la *Refutación* de Hipólito, 5, 7, 20, en el siglo III, en un pasaje en el que destaca la preeminencia del hombre interior, cuando se ocupa de la naturaleza oculta de las cosas: «Esta naturaleza es —dicen— el buscado reino de los cielos que se halla en el hombre interior [...] en el denominado Evangelio de Tomás» (Evangelios gnósticos, 1983, vol. 2, p. 34). Las particularidades del Evangelio de Tomás pueden clarificarse al compararlas con las ideas de los gnósticos, los sinópticos, las epístolas paulinas y el Evangelio de san Juan, con Q, inclusive.

Así el Evangelio de Tomás se presenta en las primeras líneas como una revelación oculta a la manera gnóstica: «Éstos son los dichos secretos que el Jesús vivo habló» (Evangelios gnósticos,

1991, p. 65), la condición pública de la predicación diaria, así como los paralelos registrados en los sinópticos, Evangelios con una mayor difusión, lo colocan en duda. Si bien el Evangelio de Tomás concede al conocimiento un papel central como vía para alcanzar la salvación, lo que explicaría, acaso, su presencia en el catálogo de la biblioteca gnóstica hallada en Nag Hammadi, no se trataría del conocimiento concebido a la manera de una «ilustración», sino como experiencia personal, en términos del relevo del mundo exterior como epicentro de la existencia, cuando el descubrimiento del reino del cielo en el interior del hombre habilitaría a su turno para la solidaridad, para la tolerancia, inclusive. En lo relativo a la solidaridad y aparte del logoi 25 en el que Tomás dice: «Amad a vuestro hermano como a vuestra alma» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 69), con múltiples paralelos en sinópticos, acaso resulte todavía más elocuente el 48, en virtud de su condición superlativa: «Si dos hacen las paces entre sí en esta casa, dirán a la montaña, apártate, y se apartará» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 71), cuya formulación más general remite al 106: «Cuando hagáis de los dos uno [...] y [...] digáis [...] montaña apártate, se apartará» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 106), y en los que se destaca la fuerza de la comunidad, como también el poder de la reconciliación. A propósito de la tolerancia, nos interesa el logoi 26 con paralelo en Mateo 7, 3: «Veis la mota en el ojo de vuestro hermano, pero no veis la viga en vuestro propio ojo» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 69), y cuya formulación genérica remite a Mateo, 7, 1, contenido en Q1: «No juzguéis, para no ser juzgados» (Biblia, 1975, vol. VII, p. 25).

Subdivididos en una serie de grupos autónomos, los gnósticos pretendían alcanzar la salvación a través del conocimiento, acompañado de fórmulas mágicas y ritos secretos no exentos de misterio, conducentes a provocar experiencias extáticas, cuya exclusividad depararía al sectario la conciencia de pertenecer a una élite espiritual. De la autosuficiencia del conocimiento para alcanzar la salvación se deriva el dualismo en el que insisten los heresiarcas cuando vinculan la materia con el mal, reservando el bien para el espíritu. Todo lo cual llevaría a identificar al maestro Jesús como un ser exclusivamente espiritual (docetismo), en abierta contraposición con Tomás para quien sería, en cambio, un ser humano. Dada la autosuficiencia del conocimiento como vía para alcanzar la salvación, la ética quedaría relegada a un

lugar secundario, lo que explicaría la diversidad de posturas asumidas por los sectarios que irían desde el gnosticismo ascético hasta el licencioso. Al tender un puente entre las vidas moral y espiritual, Tomás, en cambio, se deslindaría del gnosticismo.

Más que afinidades con pensadores como Valentín, Tomás las tendría con el esoterismo en general, comprometido con una concepción del conocimiento como conocimiento transformador. De allí los vínculos con los esenios, cuyos textos reivindican la dialéctica dios-hombre a través del espíritu. Leemos en *Los manuscritos de Qumrán*, XII: «Yo, que soy el discípulo, te conozco, Señor mío, por el espíritu que tú mismo has puesto en mí» (*Qumrán*, 1976, p. 126). Si bien no incurren en series de eones como los gnósticos, los esenios enfatizan, en cambio, en un proyecto de dimensiones cósmicas de lucha contra el mal, en la que la transformación moral y espiritual del individuo que define su cercanía con Tomás sólo sería un medio para ese fin.

Abundan las diferencias con los sinópticos, cuando Tomás formula una doctrina más rigurosa que nada sabe de ese cristianismo en el que progresivamente se impone el afán misionero, y a pesar de los esfuerzos en dirección contraria de grupos como los montanistas en el siglo II, así como de los donatistas y los priscilianos en el IV. Si en Tomás es necesario hacernos buenos primero y practicar el bien después, en Mateo, 22, 34-40 bastaría el cumplimiento de unos mandamientos: el amor a Dios y el amor al prójimo para merecer la salvación, cuando el efecto toma el lugar de la causa.

Al margen de las exigencias relativas a la transformación interior, la primera de las bienaventuranzas contenida en Mateo, 5, 3, promete a los pobres de espíritu el reino de los cielos, de acuerdo con la traducción al español de la Biblia de Jerusalén: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos» (Biblia de Jerusalén, 1975, p. 1.393), en contravía con la tradición esenia, en cuyo *Documento de las dos columnas* se lee: «Ningún hombre simple de espíritu podrá entrar en la congregación, ni podrá ser escogido para superior de la asamblea de Israel ni para decidir un conflicto de justicia o para hacer ejecutar un decreto de la Alianza (*Qumrán*, 1976, p. 83). Otras traducciones como la de Cantera e Iglesias invierten los términos: «Felices los que tienen espíritu de pobres, porque el reino de los cielos es suyo» (Biblia, 1975, vol. VII, p. 16), y en lo

que no habría disputa con los esenios. Que la expresión griega πτωχοί τω πνεύματι autorice ambas versiones «pobres de espíritu», en su sentido literal, y «espíritu de pobres», referido a quienes colocan su vida interior por encima de los bienes externos, no se discute. Si se acude a Tomás, el dilema se resuelve a favor de la última de las traducciones, cuando el logoi 54 se limita a decir: «Bienaventurados los pobres porque vuestro es el Reino de los cielos» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 72). No faltan las implicaciones. Si la perfección moral procede de la vida interior, el cumplimiento de unos preceptos, la devoción, el ascetismo, inclusive, no sirven como sucedáneos. De la insuficiencia de la buenas acciones al margen de la transmutación interior, daría cuenta el logoi 14: «Si ayunáis, daréis cabida al pecado en vosotros; y si oráis, seréis condenados; y si dais limosna, dañaréis a vuestros espíritus» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 67), logoi que en los sinópticos daría un giro de 180 grados, cuando desaparece la crítica de la conducta no conducente a la transformación interior, la que ahora se acepta a condición de no hacer publicidad a los actos como refiere Mateo, 6, 2, 5 y 16:

> [...] cuando des limosna no mandes tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles [...] Y cuando recéis no seáis como los hipócritas, que son amigos de rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para exhibirse ante los hombres [...] y cuando ayunéis no pongáis cara triste como los hipócritas, pues se estropean la cara para exhibirse ante los hombres como ayunadores [Biblia, 1975, vol. VII, p. 21].

La descalificación de la oración, el ayuno y la limosna convertidos en medios para otros fines que en Tomás ofrecía muy interesantes puntos de encuentro con los cultos mistéricos, con el taoísmo, inclusive, en los sinópticos degenera, en cambio, en una querella con el fariseísmo.

A diferencia de Tomás, en el que el predicador galileo se presenta como portavoz de la sabiduría, en los sinópticos sería el Mesías, cuando una expresión como Hijo del hombre sería un sinónimo de ser humano, cuando una fórmula como Hijo de Dios alude en el contexto judío al salvador que oficiaría como rey de Israel, lo que explicaría el afán por hacer coincidir los hechos de su vida con las profecías contenidas en el Antiguo

Testamento, mientras en las epístolas paulinas, en cambio, el concepto de Cristo haría sombra al Jesús histórico, cuando se habilita para tal efecto el léxico de la redención en el que juegan un rol de primer orden ideas como las de la gracia y la predestinación, y en Juan, por último, el predicador galileo sería el logos divino, dios mismo encarnado en el hombre. En síntesis, la vida y el mensaje del predicador galileo terminan siendo ensamblados con elementos propios del Antiguo Testamento, de un lado, y con las categorías de la filosofía griega, de otro lado.

Pablo reivindica en la muerte y resurrección del Mesías, es decir, de Cristo, el punto de inflexión de la historia, al redimir al hombre del pecado original, como lo refiere en 1 Corintios 15, 3-4, al señalar «[...] que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (Biblia, 1975, vol. VIII, p. 72), al tiempo que advierte en la fe la vía por excelencia para garantizar el dogma, en detrimento del conocimiento, continuando con 1 Corintios, 8, 2: «Si alguno cree que conoce algo, todavía no conoce como se debe conocer, mientras que si alguno ama a Dios, ése ya ha sido conocido por Dios» (Biblia, 1975, vol. VIII, p. 58). A partir de la actividad misionera de Pablo, el cristianismo se organiza como comunidad de fieles a la que rige una jerarquía, es decir, como Iglesia. En ese orden de ideas, hace carrera la doctrina de la sucesión apostólica, que no acepta dignatarios distintos a aquellos cuya línea de sucesión se remonta hasta alguno de los apóstoles. A partir de la jerarquía se define el dogma y se establece el canon. En lo sucesivo, el paradigma de la autenticidad es relevado por el de la sumisión.

Ni Tomás ni Q hablan de la muerte y resurrección del maestro Jesús, como refiere Helmut Koester en *Ancient Christian Gospels*:

> One of the most strikings features of the Gospel of Thomas is its silence of the matter of Jesus' death and resurrection —the keystone of Paul's missionary proclamation. But Thomas is not alone in this silence. The Synoptic Sayings source (Q) used by Mathew and Luke also does not consider Jesus' death a part of the Christian message [Koester, 1992, p. 86].

Omisiones éstas que apartarían a Q y a Tomás del mensaje paulino que promete la salvación a partir de la redención del

género humano, apoyado a su turno en el relato de la pasión contenido en Marcos, que servirá de modelo a Lucas y a Mateo, los mismos que adicionan numerosos detalles, como esperanza de la resurrección en una vida futura en la que los buenos serán premiados y los malos castigados.

A diferencia de las epístolas paulinas, Tomás no remite las esperanzas escatológicas más allá de la vida presente. El logoi 113 no puede ser más elocuente: «Sus discípulos le dijeron: "¿Cuándo vendrá el reino?" [Jesús dijo] No vendrá por esperarlo. No será cosa de decir aquí está o allí está. Por el contrario, el Reino del Padre está esparcido por la tierra y los hombres no lo ven» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 79). El reino está en el interior del hombre o, mejor aún, de los hombres dispersos por la faz de la tierra. No hay fin trascendente en los logoi recopilados por Tomás, ni se identifica al predicador galileo con el Mesías, como refiere Koester: «Another striking feature of the Gospel of Thomas is the almost total absence of the christological titles, such as "Christ/Messiah", "Lord" and "Son of Man"» (Koester, 1992, p. 86). En contraposición a los textos canónicos del Antiguo Testamento con excepción de Q1, el Evangelio de Tomás carece de dimensión apocalíptica que pudiera llevar a los fieles a adherirse al mensaje del predicador galileo por temor a las consecuencias derivadas de no hacerlo.

Para Juan, Cristo es el modelo de perfección preexistente desde la eternidad, Dios mismo, que desciende al mundo encarnado en Jesús de Nazareth para enseñar el camino de salvación a través de la redención; para Tomás, en cambio, no hay otra vía que la del perfeccionamiento espiritual de la que dimana la sabiduría interior que habilita para la solidaridad y la tolerancia. Todo lo cual explicaría la divergencia entre ellos, como ha sido puesto de relieve por Elaine Pagels en *Más allá de la fe*: «El Evangelio de santo Tomás anima al oyente no tanto a *creer en Jesús*, como exige san Juan, sino más bien a buscar *el conocimiento de Dios* a través de la propia capacidad» (Pagels, 2003, p. 50).

Con la formulación del credo de Nicea, en el año 325, en el que se afirma la condición divina de Cristo, de la misma naturaleza que el Padre, preexistente como él, el arrianismo, que reconocía en el predicador galileo un hombre elevado a la categoría de Dios en razón de sus méritos, quedaría fuera de la ortodoxia, y con mayor razón todavía textos como el de Tomás, que ni si-

quiera lo registran como Mesías. Declarado el cristianismo católico como la religión oficial del Imperio Romano por Teodosio, los cristianos no católicos serán perseguidos como lo refiere el Código Teodosiano XVI, 5, 11:

> Omnes omnino, quoscumque diversarum haeresum error exagitat, id est eunomiani, arriani, macedoniani, pneumatomachi, manichaei, encratitae, apotactitae, saccofori, hydroparastatae, nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant, nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerceant [Teodosiano, Internet].
>
> [Absolutamente todas las diversas doctrinas que divagan son hostiles, tal es el caso de los eunomianos, arrianos, macedonianos, pneumatomaquianos, maniqueos, encratitas, apoctatitas, sacóforos e hidroparastatas. Nadie pertenezca a tal círculo. Nadie aglomere gente. Ningún habitante traiga la imagen de las congregaciones ni las exhiban en las paredes internas (de las casas). Ya sea privada o públicamente nada se puede oponer a la santidad católica. Practíquese.]

En comparación con Q, la argumentación de Tomás se revela en ocasiones más compleja y, acaso, más profunda. Leemos en el logoi 70 sin paralelo en sinópticos: «Lo que tenéis os salvará si lo sacáis de vosotros mismos. Lo que no tenéis dentro de vosotros os matará si no lo tenéis dentro» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 74). La primera parte del logoi no ofrece dificultad. No es posible la salvación a partir de las obras externas, ni siquiera de la fe, sino que es necesario adelantar nuestra transformación moral y espiritual. La última parte del logoi resulta contradictoria a primera vista: «Lo que tenéis dentro de vosotros os matará si no lo tenéis dentro», como si hubiera que tenerlo dentro y al mismo tiempo evitarlo. No obstante, una lectura más atenta revela que no todo cuanto está adentro se halla interiorizado. La intención es evidente, cuando el logoi toma distancia de la concepción del conocimiento como información; no bastaría practicar la virtud como corolario de un razonamiento puntual, sino que sería menester convertirla en hábito.

No es posible alternar el camino de la transformación interior con el del poder y las riquezas, como refiere la primera parte del logoi 47 con paralelo en Mateo 6, 24 y en Lucas 16, 13, limi-

tado, sin embargo, al último enunciado: «Es imposible para un hombre montar dos caballos o tensar dos arcos. Y es imposible para un siervo servir a dos amos» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 71). En ese orden de ideas, debemos renunciar al mundo si queremos fortalecer nuestra vida espiritual. Con un solo cuerpo no podemos montar a dos caballos, de la misma manera que con una sola alma no es posible atender a dos señores. La utilización de las metáforas en Tomás precisa la idea con particular eficacia, en virtud de la polémica con el fariseísmo. El logoi 27 sin paralelo en sinópticos define la relación hombre-mundo sin ambigüedad alguna: «Si no ayunáis respecto al mundo no hallaréis el reino» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 69). No se trataría del ayuno pascual ni mucho menos de los diezmos, sino de una abstinencia todavía más radical, que la tradición apostólica se encargará de desmontar.

El Evangelio de Tomás iría todavía más lejos cuando destaca la condición intempestiva de la sabiduría, su componente destructivo, inclusive, como refiere el logoi 71 sin paralelo en sinópticos: «Destruiré [esta] casa y nadie podrá volverla a edificar» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 74), en lo que pudiera ser una réplica al pueblo perverso, que en Isaías, 9, 9 responde así al anuncio del castigo decidido por Yahwéh: «han caído los ladrillos, pero construiremos con piedra labrada» (Biblia, 1975, vol. III, p. 20), contrario también a Marcos, 14, 58 y a Juan, 2, 19, para los que la casa demolida será rehabilitada, lo que implicaría una desviación del mensaje originario, cuando lo destruido de una vez para siempre no sería otra cosa que el apego al mundo exterior.

A riesgo de empezar de nuevo, debemos prepararnos para recibir la sabiduría interior, como resultado de la transmutación moral y espiritual, lo que no ocurrirá sin sobresaltos, haciéndonos otros, como refiere el Evangelio de Tomás en el logoi 2 con un pobre paralelo en Mateo 7, 7-8, reducido al primer enunciado: «Que aquel que busque continúe buscando hasta que encuentre. Cuando encuentre se turbará. Cuando se turbe, se sorprenderá y regirá sobre Todo» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 65). Y es justamente esa filosofía de la vida a la que alude el Evangelio de Tomás la que habilita al individuo que ha descubierto el reino de los cielos en sí mismo para una existencia nómada, de acuerdo con el imperativo existencial formulado en el logoi 42 sin para-

lelo en sinópticos: «Convertíos en transeúntes» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 70). No es otro el mensaje del predicador itinerante, cuya gesta se adelanta en Galilea, de donde procedían la mayoría de sus discípulos, aunque también en Judea, en concordancia con el logoi 31: «Ningún profeta es aceptado en su pueblo» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 69), también en Oxyrhynchus, 1; que enfatiza en la fraternidad que dimana libre y espontáneamente en quienes se liberan de las ataduras mundanas; que expulsa los mercaderes del templo, no como un episodio coyuntural, cuando tampoco los admite a su lado como refiere en la última parte del logoi 64: «Los hombres de negocios y los mercaderes no entrarán en los lugares de mi padre» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 74), en abierta contradicción con lo acontecido en el siglo XII con la invención del purgatorio (Le Goff) como un sitio de paso para los tibios, en tiempos del resurgimiento de las ciudades en Europa, no sea que, excluidos de la bienaventuranza eterna, la Iglesia termine privada de sus importantes donaciones.

Tomás, en síntesis, apuesta por la renovación interior, como la más idónea de las vías para fomentar la solidaridad y la tolerancia en un entorno social como el de Galilea, cuya identidad nacional había sido menoscabada, al mismo tiempo que no era centro de poder ni fuente de saber, como refiere Mack:

> No tenía ciudad capital, ni rey, ni templo, ni jerarquía sacerdotal. Durante los constantes cambios en el poder político, con ejércitos que subían y bajaban por las calzadas del levante, Galilea era una tierra de nadie [...] Era una especie de cabeza de playa donde el oleaje de las contracorrientes mantenía a la gente en un estado de vigilancia [Mack, 1994, p. 63].

«El que tenga oídos para oír que oiga», es una expresión que se repite en 6 de los logoi de Tomás: en 8, 21, 24, 63, 65, 96, como si la comprensión del mensaje del predicador galileo estuviera limitada a quienes están preparados para recibirlo, como refiere en la primer parte del logoi 62 sin paralelo en sinópticos: «A aquellos [que son dignos de mis] misterios les digo mis misterios» (Evangelios gnósticos, 1991, p. 73), cuando la condición de discípulo no se adquiere a partir de la catequesis sino de la renovación interior.

La fórmula «el que tenga oídos para oír que oiga» no falta en los sinópticos, y no sólo haría énfasis en la irreversibilidad del

acontecer, sino, además, en su contingencia, cuando es menester reaccionar a tiempo. Leemos en Marcos, 13, 33: «¡Atención! Estad despiertos, pues no sabéis cuándo será el momento [kairós]» (Biblia, 1980-1983, vol. VIII, p. 137). El maestro Jesús no repara en medios para inducir la actitud vigilante en sus seguidores no sea que se decidan tarde o no adviertan la ocasión, y no duda en provocarles, como refiere Lucas, 12, 54-56, texto que forma parte de Q.

> Decía también al gentío: Cuando veis la nube que se levanta en el poniente, en seguida decís «lluvia tenemos», y así sucede; y cuando [veis que] sopla el sur, decís: «va a hacer calor», y sucede. ¡Hipócritas! Sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, y este tiempo preciso [kairós], ¿cómo no sabéis explorarlo? [Biblia, 1980-1983, vol. VII, p. 192].

Con la reivindicación del predicador galileo como Mesías y, en definitiva, como Hijo de Dios, sus seguidores dejarían de estar atentos a las oportunidades que la vida les depara para alcanzar su transformación moral y espiritual, para ponerla a prueba, además; cuando se ocupan, en cambio, de ultimar los detalles de su conversión como la vía para garantizar su salvación, y en particular, su recompensa. En lo sucesivo, Cristo se erige en el Kairós por excelencia, con mayúscula, acción mediante la cual un nombre común se convierte en atributo personal. Leemos en Efesios, 1, 9-10, texto en el que se precisan las intenciones de la voluntad divina, que «[...] se había propuesto realizar cuando se cumpliera el momento preciso [kairós]: recapitular en Cristo el universo (las cosas [que hay] en los cielos y las [que hay] en la tierra)» (Biblia, 1975, vol. VIII, p. 118).

Que el cristianismo haya asimilado a la divinidad el concepto de kairós no debe extrañarnos, cuando el judaísmo había hecho lo propio con el concepto de tiempo como tiempo lineal. Leemos en el Génesis: «Y dijo 'Êlohim: "haya luz", y hubo luz. Vio 'Êlohim que la luz era buena y estableció 'Êlohim separación entre la luz y las tinieblas. 'Êlohim llamó a la luz día y a las tinieblas noche. Y atardeció y luego anocheció: día uno» (Biblia, 1980, vol. I, p. 3), cuando no hay tiempo por fuera de la creación, cuando el tiempo sería un atributo del mundo, cuando no existe antes que él. Abundan las implicaciones. Que el tiempo del mundo,

que el tiempo del hombre, proceda de la divinidad, lo saben los monjes, lo olvidan, en cambio, los mercaderes. La vida del monje fue minuciosamente reglamentada para todas y cada una de las horas canónigas desde maitines hasta completas por conducto del trabajo y la oración, que no sería otra cosa que trabajo espiritual al servicio de Dios, de acuerdo con la regla de san Benito. El usurero que cobra oneroso interés por el dinero que le adeudan se considera, en cambio, un ladrón, cuando se vale de un bien ajeno, el tiempo, para obtener inusuales ganancias. Leemos en *La bolsa y la vida* de Le Goff:

> La usura es un robo, de manera que el usurero es un ladrón [...] ¿Qué cosa roba si no es el tiempo que transcurre entre el momento en que él presta y el momento en que es reembolsado con interés? Ahora bien, el tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de Dios [Le Goff, 1987, pp. 57-58].

5.3. **Los tres tiempos**

Que a comienzos de nuestra era en el idioma de la Hélade todavía se reconoce la triplicidad del tiempo, la de chrónos, aiôn y kairós, lo registra el Evangelio de María, uno de los Evangelios gnósticos, no sólo en su copia griega que data del siglo III consignada en un papiro hallado en Egipto, sino, además, en la traducción copta del siglo V conservada en Berlín, adelantada probablemente en el siglo II. María, al anunciar que en lo sucesivo descansará del tiempo, lo advierte utilizando tres palabras distintas. La traducción de la versión griega al español así lo señala «[...] lo restante del camino, de la medida justa [kairós], del tiempo [chrónos], del siglo [aiôn], descanso en silencio» (Evangelios apócrifos, 1979, p. 100). La traducción de la versión copta del fragmento berolinense al español no ofrece mayores variaciones: «En adelante alcanzaré el reposo del tiempo [kairós], del tiempo [chrónos], [el reposo] de la eternidad [aiôn], en silencio» (Textos gnósticos, 2007, vol. 2, p. 137).

6
TIEMPO E HISTORIA

Si bien en las culturas neolíticas es posible reivindicar la unidad entre la manera de concebir el tiempo y la forma de asumir la historia, y en la de la China clásica también, en lo que respecta a Occidente diferentes registros del acontecer histórico gravitan alrededor del mismo concepto de tiempo. En los primeros siglos de nuestra era se impone la historia lineal, propia de la tradición judeo-cristiana. Si el tiempo de la Edad Media es lento, el de la moderna, ajeno, es decir, vacío, y en nuestros días, en cambio, se acelera, como una manera de excluir la historia.

6.1. **Culturas neolíticas. El tiempo circular**

Porque el descubrimiento de la agricultura hace posible la supervivencia de las comunidades y la continuidad de las culturas, resulta prioritario perseverar en las prácticas sociales responsables del tránsito de una vida nómada abundante en riesgos e incertidumbres a una sedentaria en la que el futuro estaría garantizado por las cosechas. No en vano las festividades religiosas se ajustan al calendario agrícola, como la manera de sincronizar la comunidad con los ritmos de la naturaleza. No faltan las implicaciones. Dada la relación de la agricultura con la mujer a través de la fecundidad, la tierra se concibe como la madre-tierra. Leemos en *Lo sagrado y lo profano* de Eliade: «La mujer está, pues, solidarizada místicamente con la Tierra; el parto se presenta como una variante, a escala humana, de la fertilidad telúrica» (Eliade, 1973, p. 124). Asumida la agricultura como hierofa-

nía, el tránsito de la madre-tierra a la diosa-Madre se haría inevitable, como lo revelan las divinidades femeninas asociadas a la agricultura en diferentes culturas entre las que figuran la Astarté fenicia, la Deméter griega y la Kali del hinduismo. Y es justamente la renovación de la vegetación como hierofanía, vinculado a festividades agrícolas como las de Eleusis en la que se rinde culto a la diosa-Madre, la que no sólo induce el fenómeno de la renovación espiritual, sino, además, la del tiempo circular, como ha sido referido por Eliade en la *Historia de las creencias y las ideas religiosas*:

> La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer [Eliade, 1999, vol. 1, p. 71].

Ciclo de la vegetación, iniciación mística y tiempo circular participan, en síntesis, del mismo esquema.

Porque el simple transcurso del tiempo no la haría posible, la historia estaría limitada a los acontecimientos fundadores que se remontan a un tiempo primordial, el mismo que se reactualiza periódicamente a través del rito, como una manera de conjurar el pánico que infunde el devenir. Leemos en *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade: «[...] Lo que podríamos llamar la "historia" de las sociedades primitivas se reduce exclusivamente a los acontecimientos míticos que tuvieron lugar *in illo tempore*» (Eliade, 1986, p. 354). Sacralizado el tiempo de los orígenes, el tiempo primordial, la historia se limita a la reactualización del arquetipo.

6.2. **Una historia, un dios**

En razón de sus gestas y vicisitudes únicas e irrepetibles, como sería la peregrinación por el desierto, la esclavitud en Egipto, el éxodo, el cautiverio en Babilonia, las tribus hebreas, y en particular los judíos, operan el relevo de la concepción del tiempo circular gobernado por el eterno retorno de lo mismo por un tiempo lineal, no sólo huidizo y fugaz, sino además irreversible,

y en definitiva, un tiempo histórico, cuando darían un giro copernicano a propósito de la relación pasado-futuro. Leemos en *Pensar la historia* de Le Goff: «Después del éxodo se concentraron más en la ley que en la historia, volvieron su atención a especular sobre el futuro, y especialmente sobre el fin del orden terrestre» (Le Goff, 1995, p. 60).

Mientras los griegos habilitan el concepto de eternidad para conjurar el terror cósmico que inspira el devenir, los judíos celebran un pacto de recíproca exclusividad con Yahwéh, la divinidad meteorológica del monte Sinaí. Si hay una sola historia, hay un solo dios. Es cuando la mitología sería relevada por la historia sagrada, la misma que se abandona a la voluntad de Dios, lo que puede verificarse en los relatos contenidos en los libros del Antiguo Testamento. Porque el monoteísmo hace carrera en un entorno cultural en el que abundan los politeísmos, la fidelidad a Yahwéh sería la vía por excelencia para garantizar su protección a riesgo de ser castigados si adoran falsos ídolos. Que los profetas atribuyan las vicisitudes del pueblo judío a las desviaciones registradas en materia de fe, que las batallas perdidas, las epidemias, los desastres naturales se consideren como castigo, es fiel testimonio de la concepción en cuestión. Leemos en Levítico, XXVI, 3-4 y 7-8:

> Si camináis según mis leyes, guardáis mis preceptos y los practicáis, os enviaré lluvias a su debido tiempo, la tierra dará su producto y el árbol del campo dará su fruto [...] Perseguiréis a vuestros enemigos y sucumbirán ante vosotros a espada; cinco de vosotros perseguirán a cien, y cien de vosotros perseguirán a diez mil [Biblia, 1975, vol. I, p. 229].

En su condición de monoteísmo, el cristianismo conserva la concepción de la historia como historia lineal, que parte del Génesis y culmina en el Apocalipsis, género de literatura religiosa que hiciera carrera entre los siglos II a.C. y II d.C., que tiene en la caída y en la redención del género humano sus bifurcaciones por excelencia. Si en las epístolas paulinas el maestro Jesús asume el rol del Mesías judío, Juan impone la concepción del Mesías como Dios. Porque en Jerusalén el mensaje del predicador galileo no satisface las expectativas previstas, al tiempo que hace carrera fuera de Palestina, el tránsito del monoteísmo nacionalista al monoteísmo misionero resulta inevitable. A diferencia del judaísmo

que gravita en torno de la idea de la Alianza que Noé, primero (Génesis, 9), y Abraham, después (Génesis, 15), firman con Yahwéh; el cristianismo hablará de la redención reservada a sus fieles por conducto de la gracia y la predestinación.

Si bien el mensaje cristiano se expande progresivamente a través del Imperio Romano, originando una multiplicidad de Iglesias o comunidades de fieles, cada una de las cuales elige sus propios dignatarios al tiempo que se permite cierta autonomía en lo relativo a la selección e interpretación de los textos, a la definición del dogma, además; la situación cambia drásticamente en el siglo IV. Mientras Constantino promulga el Edicto de Milán por medio del cual se decreta la libertad de cultos en el año 313; Teodosio erige al cristianismo en religión oficial del Imperio Romano en el año 391, cuando prohíbe los cultos paganos como ocurre con los misterios de Eleusis, cuando decreta la abolición de los juegos olímpicos, inclusive. La nueva fe se hallaría así en la necesidad de uniformar el dogma, definir el canon y establecer sus jerarquías, sin lo cual poco podía hacer para contribuir a la preservación del Imperio cuya desintegración se veía venir con mayor fuerza en razón de sus extensas fronteras, la incapacidad de costear un ejército que en su momento llego a tener treinta legiones, y la inestabilidad política de un Estado en el que se suceden los conflictos internos derivados de la lucha por el poder, cuando el par de cónsules anuales elegidos por el senado ceden su puesto a los emperadores (en principio) vitalicios impuestos por las tropas, dado el relevo de las milicias ciudadanas por los mercenarios extranjeros, además, que progresivamente se convierten en el poder detrás del poder.

En particular, los pensadores cristianos encuentran en la filosofía platónico-aristotélica no sólo las ideas, sino, además, el léxico requerido para uniformar el dogma, en un esfuerzo por liquidar las interminables discusiones que conspiran contra la unidad de la Iglesia, cuando adoptan una serie de dualismos de la filosofía clásica griega para tal fin: sensible-inteligible, que se asimila al dualismo cielo-tierra; cuerpo-alma, a través del cual se articula la promesa de la bienaventuranza eterna reservada a los fieles; universal-particular, requerido por una religión misionera; eternidad-tiempo, que tiende un abismo entre la divinidad y las criaturas; causa eficiente-causa final, cuyas implicaciones pueden rastrearse en las categorías teológicas de la gracia y la

predestinación retomadas por Agustín, así como en la concepción escatológica de Joaquín de Fiori, quien define tres edades de la historia en *Concordia novi ac veteris testamenti*: la del Padre, a la que corresponde el Antiguo Testamento; la del Hijo, a la que compete, en cambio, el Nuevo; y la del Espíritu Santo, por último, en la que las instituciones de la Iglesia y el Estado son suprimidas en favor de una comunidad de santos que gravitaría alrededor de su vida espiritual.

6.3. **El medioevo. Tiempo de espera**

Aunque el tiempo de la cotidianidad no necesariamente es el mismo que el de la academia, en el medioevo, en cambio, el tiempo de la agricultura y el tiempo de la vida religiosa conservan una particular afinidad:

— A semejanza del tiempo de las culturas neolíticas, el tiempo del medioevo es un tiempo vinculado a las faenas agrícolas, tiempo repetitivo al que no es posible acelerar, tiempo previsible al que no es necesario vigilar, y en definitiva, tiempo lento, monótono. Leemos en «El tiempo del trabajo en la "crisis" del siglo XIV: del tiempo medieval al tiempo moderno» de Le Goff, cuando se refiere al tiempo de la Baja Edad Media: «El tiempo del trabajo es el de una economía dominada por los ritmos agrarios, exenta de prisa, sin preocupación por la exactitud, sin inquietud por la productividad» (Le Goff, 1983, p. 64).

— En las primeras generaciones de cristianos la fe en la parusía o segunda venida del Señor no estaba en duda, como lo refiere Erich Fromm en *El dogma de cristo*: «En la primitiva comunidad de entusiastas, Jesús fue así un hombre que después de su muerte fue exaltado al rango de un dios que volvería pronto para hacer justicia, hacer felices a los sufrientes, castigar a los dominadores» (Fromm, 1971, p. 54). No obstante, en la medida en que la parusía se aplaza, la salvación se concibe como asunto meramente espiritual y, por supuesto, individual. Siguiendo con Fromm: «La esperanza en la salvación real e histórica había sido reemplazada por la fe en la ya completa salvación espiritual» (Fromm, 1971, p. 70). En lo sucesivo, los teólogos desacreditan la vida terrena que consideran simple tránsito a la par que valo-

rizan la vida después de la muerte como único fin. Es cuando los años y los días del hombre degeneran en tiempo de espera, tiempo lento por excelencia.

Y es justamente la sincronización del tiempo material ajustado a los ritmos agrícolas con el tiempo espiritual como tiempo de espera, la que refuerza el liderazgo de la Iglesia en la sociedad medieval. En su artículo «Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media», Le Goff refiere cómo «La sociedad feudal, en la que se desliza la Iglesia entre los siglos IX y XI, parece detener el tiempo, paraliza la reflexión histórica y parece detener el tiempo de la historia» (Le Goff, 1978, p. 50). Al cristianismo y al feudalismo no sólo los une la concepción centralizada del poder, cuando el último se fundamenta en el primero, sino, además, la manera de percibir el tiempo, como tiempo lento.

6.4. **La modernidad. El eje reloj-dinero**

Con la invención del reloj en el siglo XIV, el tiempo se supedita al ritmo uniforme de la máquina, tendencia que se impone progresivamente hasta alcanzar su punto culminante en la Revolución Industrial, como lo refiere Toffler en *El shock del futuro,* cuando la vida laboral:

> [...] dependía de la sincronización del comportamiento humano con los ritmos de la máquina. La sincronización era uno de los principios orientadores de la civilización [...] y en todas partes las gentes del industrialismo les parecían a los extraños que estaban obsesionados por el tiempo, siempre mirando nerviosamente a sus relojes [Toffler, 1980, p. 113].

Cuando los ritmos de la vida son asimilados al tiempo del reloj, cuando la agenda se convierte en ley, en detrimento de aiôn, de la aceleración y desaceleración del tiempo para nosotros, no quedaría resquicio alguno por donde se asome el kairós, la bifurcación, convertida, paradójicamente, en tiempo inoportuno, es decir, en ákairos.

Con el desarrollo de la física de Newton en el siglo XVII, la tendencia a la descontextualización y despersonalización del tiempo adquiere el fundamento que la radicaliza. En particular, el

tiempo se asume como tiempo matemático al margen del mundo, es decir, como tiempo absoluto, como refiere Newton en los *Principios matemáticos de la filosofía natural.* En esas condiciones, el tiempo no sólo sería tiempo uniforme y monótono, sino, además, vacío; es cuando se dispone del tiempo como una mercancía a la que se colocaría precio ajustado por la ley de la oferta y la demanda. No es un fenómeno aislado. En el marco del liberalismo económico, el dinero se convierte en la medida de todas las cosas, como lo refieren Marx y Engels en *El manifiesto comunista*, al registrar la manera como la burguesía: «Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio» (Marx y Engels, 1983, p. 30). Dentro del proceso tendiente a la monetarización de la sociedad y la cultura, el capitalista limita el tiempo no laborable al tiempo requerido para la reposición de las fuerzas del obrero para continuar en sus labores productivas.

De la relación tiempo-dinero daría cuenta la metáfora «El tiempo es oro», cuando se habla de gastar tiempo, perder tiempo, ahorrar tiempo, invertir tiempo, cuando no sólo se asume la concepción del tiempo como medida del valor, sino, además, como valor en potencia. Lejos de ser universal, la metáfora en cuestión sería una contingencia histórica. En culturas que no han desligado el tiempo de la acción, que no han hecho del dinero un fin en sí mismo, difícilmente se registra la medida del tiempo como dinero. Leemos en *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson:

> [...] entendemos y experimentamos el tiempo como el tipo de objeto que puede ser gastado, desperdiciado, calculado, invertido acertada o desacertadamente, ahorrado y despilfarrado [...] No existe ninguna necesidad por la cual el ser humano deba conceptualizar el tiempo de esta manera; está ligada a nuestra cultura. Existen otras culturas en las que el tiempo no es ninguna de estas cosas [Lakoff y Johnson, 1994, p. 45].

Lejos de ser una relación unidireccional, la relación tiempo-dinero sería una relación de doble vía, cuando no sólo el tiempo se compra y se vende, sino que, además, el valor se mide en términos de tiempo, como lo refiere Marx en *El Capital*:

> [...] un valor de uso, un bien, sólo encierra un *valor* por ser *encarnación* o *materialización* del trabajo humano abstracto. ¿Cómo se mide la *magnitud* de este valor? Por la *cantidad* [...] de trabajo que encierra. Y, a su vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el *tiempo* de su *duración* [Marx, 1973, vol. 1, p. 6].

No sólo la vida laboral se ajusta a intervalos horarios previamente definidos, sino que, además, se planifica el ocio progresivamente colonizado por la industria del entretenimiento, industria capitalista por supuesto, que hace del crecimiento un fin, y del individuo, un medio. Es cuando se difumina la diferencia entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, en detrimento del último, como se explica enseguida. Lo que proporciona futuro no sería la cantidad de tiempo destinado al ocio, sino la posibilidad de alterar el itinerario previsto cuantas veces fuera necesario, en virtud del azar o del capricho, en condiciones de transmutar chrónos en aiôn a través del kairós. No es otro el sentido original del ocio creativo en Grecia, el mismo que gravita alrededor de la conversación de la que surge la filosofía, por ejemplo. Consideraciones afines se pudieran adelantar en torno a la vida en general. No es la cantidad de tiempo acumulado en un cargo, la duración de una relación, nuestra perseverancia con un hobby, lo que proporciona ánimo, sentido, sino las bifurcaciones que han sido posibles a través suyo, las mismas que nos acompañan, que nos constituyen. Como en otros tantos casos en la historia, el lugar de la cantidad rivaliza con el lugar de la cualidad.

Habiendo hecho carrera la concepción de la historia como historia lineal; reforzada la concepción del tiempo como tiempo uniforme, monótono a partir del reloj; asumido como tiempo vacío en la física, además, las implicaciones abundan:

— La historia se parcela de manera similar a como sucede con el espacio, cuando se habla de épocas históricas como intervalos de tiempo. Christoph Keller, historiador alemán, profesor de la Universidad de Halle, puso en circulación el concepto de Edad Media en su libro *Historia medii aevii a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam,* publicada a fines del siglo XVII, cuyos antecedentes se remontan a los siglos XV y XVI, como el eje alrededor del cual se adelanta la parcela-

ción de la historia en Occidente. En lo sucesivo, hace carrera el tríptico: Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna.

Que sea posible definir intervalos en el tiempo no se discute, que otro tanto pudiera hacerse con el acontecer histórico, y en particular, en la vida de los individuos, de las sociedades también, resultaría atrevido. Aunque a partir de la Revolución Industrial se proclama el cientificismo, no se pudiera decir que la etapa positiva de la historia se impuso sin atenuantes, de acuerdo con Comte, no sólo porque la religión conserva su protagonismo hasta el punto que pensadores como Huntington le atribuyen un rol de primer orden a la hora de explicar los avatares geopolíticos del mundo contemporáneo, sino, además, porque la filosofía no ha salido de escena ni mucho menos, como lo prueban la multiplicidad de corrientes de pensamiento acreditadas en las últimas décadas como serían el contextualismo y el posmodernismo, el comunitarismo y el deconstruccionismo, la acción comunicativa y el giro lingüístico, para citar algunos.

La concepción tripartita de la historia fue controvertida por Spengler, en la primera mitad del siglo XX, cuando en *La decadencia de Occidente* reivindica la autonomía de las diferentes culturas en lo relativo a sus ritmos, su estilo, su alma. Críticas todavía más radicales han sido adelantadas en las últimas décadas por pensadores como Vattimo, quien reconoce en la posmodernidad, no un período histórico, sino un rótulo para calificar aquellos ámbitos de la vida humana en los que rige la coexistencia pacífica entre los ismos, como sucede en el de las artes desde el siglo XX, como se avizora en filosofía en las últimas décadas, en los que no se habla de hegemonías ni de dinastías, en los que no se sacraliza el pasado ni la novedad tiene un fin en sí misma.

— Heredero del concepto de historia sagrada propia de los monoteísmos, hace carrera el concepto de historia universal, de acuerdo con el cual se sincronizan las diferentes narraciones sobre el eje del tiempo, lo que daría lugar a la identificación del futuro con el progreso, mientras el pasado correspondería, en cambio, al atraso. Una objeción surge enseguida. Dada la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno, cuanto sabemos del pasado no corresponde a la historia en sí (*Geschitche*), sino a las versio-

nes construidas alrededor suyo (*Historie*). En esas condiciones, el concepto de historia universal sería un fraude, en la medida en que no existe el punto de vista formulado por nadie desde ninguna parte, sino que cualquier narración estaría contaminada por las circunstancias del autor, su formación intelectual, su sensibilidad, su idiosincrasia, los roles que desempeña, las estructuras socio-culturales de las que participa, sus conversaciones, sus lecturas, cuando no por intereses, caprichos y veleidades. Es posible ir más lejos todavía. Quien rotula su propia versión de los hechos como historia universal, quien apuesta por el concepto de progreso, participa de una aventura intelectual de dudosa estirpe, cuando confunde los conceptos de tiempo y de historia, cuando extrapola la concepción del tiempo como tránsito del ayer al mañana a través del ahora a los acontecimientos históricos, como fuera advertido por Janke en su *Postontología*: «El tiempo corre hacia adelante, éste es el hecho. Que también todo lo que ocurre en el tiempo corra hacia adelante es pura creencia» (Janke, 1988, p. 39). De la «espacialización» del tiempo, en síntesis, no es posible inferir la de la historia. Chrónos no es más que el tiempo abstracto, cuya dirección antes-después no es transferible a la historia, que opera, en cambio, bajo el signo de la bifurcación, como tampoco lo sería su concepción del futuro en tránsito al pasado a través del presente, de la que se harían eco, no obstante, poetas como Hesíodo al explicar las edades de la historia como un proceso descendente.

Si el concepto de progreso del género humano se construye a partir del concepto de historia universal, como historia descontextualizada y despersonalizada, la condición espuria del último contaminaría al primero. Leemos en las *Tesis sobre la historia,* XIII, de Benjamin: «La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío» (Benjamin, Internet). De la única historia que pudiéramos hablar sin incurrir en generalizaciones abstractas es de la historia con minúscula, de la historia contaminada por el ahora, no por el ahora aristotélico, sino por el ahora heideggeriano del que participan lo sido (*Gewesene*) y el advenir (*Zukommen*), y que Benjamin, en su tesis XIV, denomina ahora concreto: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de "tiempo del

ahora"» (Benjamin, Internet). Como tiempo subjetivado y socializado, lo propio del ahora concreto sería la bifurcación, el acontecer histórico propiamente dicho, cuyas implicaciones en el ámbito de la acción política no admiten discusión. No se trataría de promover la revolución socialista confiados en las leyes de la historia, en su aplicación mecánica, que garantice los resultados, sino de aprovechar el momento oportuno, habilitarlo si fuera menester, y actuar en consecuencia. Siguiendo con Benjamin en sus complementos a las *Tesis sobre la historia*, I, 17 A: «En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva» (Benjamin, Internet). Lejos de una concepción de la historia sometida a leyes, en la que el único rol disponible sería el de partero (Popper), la política revolucionaria reclamaría, en cambio, una historia que responda al momento oportuno a través del instante concreto, como bifurcación. En sus complementos a las *Tesis sobre la historia*, 4, el pensador alemán señala que: «La conciencia de la discontinuidad histórica es lo característico de las clases revolucionarias en el instante de su acción» (Benjamin, Internet). No de otra manera se emancipa el concepto de historia del concepto de tiempo, cuando la discontinuidad no estaría en los hechos, ni tampoco en la conciencia que se tiene de ellos, sino en la provocación que los primeros ejercen sobre la última, y en la reacción que opera en dirección contraria, la mismo que el poeta reconoce como inspiración, y el político, como revolución.

— Dada la simetría pasado-futuro en la física clásica, el determinismo histórico constituye su correlato en el ámbito sociocultural, como se explica enseguida.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Hegel advierte que «La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas» (Hegel, 1994, vol. 1, p. 76), y en esa medida atribuye un *thelos* a la historia. A la hora de explicar las bifurcaciones cruciales del acontecer histórico, Hegel advierte en las grandes individualidades el papel de simples medios para los fines de la historia universal, como sería la progresiva autodeterminación

de la humanidad, cuando se limitan a ser «[...] los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal» (Hegel, 1994, vol. 1, p. 93). En ese orden de ideas, el pensador alemán se opone al romanticismo de Carlyle, ensayista escocés que había hecho del héroe el gran protagonista de las gestas nacionales. No sería el individuo el que saca partido de las oportunidades que la vida le depara, sino la necesidad histórica la que se impone a través suyo. Hegel bautiza el procedimiento en cuestión como la astucia de la razón, fórmula que ha hecho carrera en los círculos académicos como una metáfora afortunada: «Se puede llamar a esto *el ardid de la razón;* la razón hace que las pasiones obren por ella» (Hegel, 1994, vol. 1, p. 97). Que el personaje elegido para sacar adelante determinados fines de la historia haya sido éste o aquél no sería más que un evento fortuito, de acuerdo con Hegel, cuando no hay individualidades imprescindibles; de no haber estado disponible el héroe de turno, otro hubiera ocupado su lugar. Es ésta la idea retomada por Engels en carta a W. Borgius a propósito del rol jugado por Napoleón en la historia: «Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad [...] si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto» (Engels, Internet). Todo lo cual merece una discusión.

Alguien hubiera podido afirmar que después de la unificación de Alemania en 1871, cuando Guillermo I fue nombrado káiser en la galería de los espejos del palacio de Versalles, cabía esperar la constitución de los Estados Unidos de Europa alrededor suyo, dada la estratégica ubicación geopolítica de la patria de Bach y de Beethoven, así como también en consideración a las bondades de su sistema educativo. La ampliación de la comunidad europea hacia el Este a finales del siglo XX, así como el destacado papel reservado a la Alemania unificada, corroborarían la previsión. No obstante, la existencia de una relación causal entre la unidad de Alemania obtenida en 1871 y la unidad de Europa alrededor suyo a fines del siglo XX, no sería tan clara como a primera vista parece, cuando la cadena de acontecimientos por los que debía pasar antes de alcanzar el fin, como serían la Primera y la Segunda Guerra Mundial, pudiera haberse roto. No es asunto de menor cuantía. En su artículo «La Unión Euro-

pea del káiser. ¿Qué hubiera ocurrido si la Gran Bretaña se hubiera "mantenido al margen" en agosto de 1914?», Niall Ferguson advierte que: «[...] hubiera sido infinitamente preferible que Alemania hubiera logrado su posición hegemónica en el continente sin dos guerras mundiales» (Ferguson, 1998, p. 178). Si la hipótesis del historiador resulta plausible, si la historia se hubiera bifurcado en esa dirección, se hubieran ahorrado decenas de millones de muertos, la destrucción de numerosas ciudades, las series de atrocidades y de odios, los funestos precedentes también. Hay quienes sostienen que de no haber muerto Federico III a los pocos meses de haberse coronado rey de Alemania, en 1888, la Primera Guerra Mundial se hubiera evitado, dada las ideas liberales del monarca, así como su admiración por las instituciones inglesas. Otros sostienen que de no haber abdicado Eduardo VIII, rey de Gran Bretaña, en 1936, presionado por la opinión pública y los partidos políticos en razón de su matrimonio con una mujer ajena a la nobleza, la Segunda Guerra Mundial no se habría dado, en consideración a las simpatías del futuro duque de Windsor —título que le fuera otorgado con motivo de su abdicación— hacia Alemania. Si nos negamos a reconocer la posibilidad de alterar el guión, argumentando que el hecho mismo de no haber prosperado las bifurcaciones políticas atrás señaladas confirmaría la insuficiencia de su necesidad histórica, incurriríamos, no obstante, en la falacia lógica conocida como petición de principio. Al decir que algo no pudo haber ocurrido justamente porque no ocurrió, la prueba de la afirmación coincide con la afirmación misma, lo que equivale a no aportar evidencias.

Algunas variaciones episódicas de la historia hubieran alterado el guión de manera significativa. ¿Qué hubiera sido de Homero si Helena no cede ante las propuestas de Paris y se queda con Menelao? ¿Qué hubiera sido de Sócrates si escucha los consejos de Critón y huye de Atenas sin haber bebido la cicuta? ¿Qué hubiera sido de Platón si en su primer viaje a Siracusa, en el año 388, lo acompaña el éxito con el tirano Dioniso I, cuando apenas iba a cumplir 40 años? ¿Qué hubiera sido del cristianismo si Poncio Pilatos no cede a las presiones del Sanedrín y se niega a crucificar a Cristo privando a la nueva fe del episodio de la redención y del símbolo de la cruz? ¿Qué hubiera ocurrido con la literatura del siglo XX si el albacea de las obras de Kafka las hu-

biera reducido a cenizas fiel a las instrucciones recibidas? Con motivo del fallecimiento de su sobrina-nieta de 5 años Angélica Torres, Borges escribe «En memoria de Angélica», incluido en *La rosa profunda:*

> ¡Cuántas posibles vidas se habrán ido
> en esta pobre y diminuta muerte [...]!
> [Borges, 1989, vol. 2, p. 108].

¿Cuántas series de causas habrán sido frustradas por un azar que las cortó de tajo? No de otra manera se explica la extensa lista de asesinatos políticos tendientes a bifurcar la historia como el de Juliano el apóstata.

Hechos sin lugar a dudas fortuitos pueden resultar determinantes. Se dice que los gansos consagrados a la diosa Juno salvaron la ciudadela del Capitolio en la que permanecían refugiados los romanos después de haber tomado la ciudad los antepasados de Vercingetorix en el año 390 a.C.; afanados los galos en escalar los muros, los animales confinados en la fortaleza empezaron a graznar y despertaron a la guardia que rechazó a los invasores. Heidelberg, la única ciudad importante de Alemania no bombardeada durante la Segunda Guerra Mundial, se salvó por circunstancias que todavía son objeto de especulación, bien por haber estudiado allí los oficiales norteamericanos que años después tendrían a su cargo las operaciones aéreas, bien porque estaba prevista la utilización de la urbe como cuartel general de los Aliados al finalizar la contienda. Por acción de una piedra arrojada al azar que dio justamente en un recipiente hecho de cerámica, un pastor que buscaba una cabra perdida en Qumrán descubre la biblioteca de los esenios, cuyos rollos fueron escritos entre los siglos II a.C y I d.C., y que fueron escondidos poco antes de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70; de haberse desviado ligeramente, la piedra no habría impactado una de las vasijas, y el conocimiento de los esenios, secta mística y monástica judía, seguiría limitado a unas pocas referencias de autores antiguos. En los cuentos de los hermanos Grimm, Blancanieves vuelve a la vida gracias a un traspiés: «[...] ocurrió que en el camino tropezaron contra una mata, y de la sacudida salió del cuello de Blancanieves el bocado de la manzana envenenada» (Grimm, 1955, p. 536).

El encadenamiento causal de acontecimientos *a posteriori* no prueba el determinismo histórico, en la medida en que suelen fallar reflexiones no menos rigurosas por medio de las cuales se anticipa el futuro, como lo prueban la multiplicación de los regímenes fascistas en la primera mitad del siglo XX no prevista por los historiadores marxistas, la caída del muro de Berlín en 1989 no anticipada por los historiadores no marxistas, el colapso de las Torres Gemelas en 2001 que los tomó por sorpresa sin distingos de partido. Si la historia estuviera determinada causalmente, predecir el futuro sería tan sencillo como explicar el pasado; puesto que lo anterior no se cumple, la hipótesis inicial quedaría sin base. Emulados por las ciencias naturales, quienes comulgan con las filosofías de la historia pasarían por alto ciertas diferencias. Mientras la naturaleza es una, las construcciones socioculturales son múltiples, y en esa medida las oportunidades son difícilmente predecibles. Un ejemplo.

Que a través de una serie de ceremonias religiosas celebradas en la Nicolaikirche de Leipzig se haya canalizado el descontento popular con un régimen autoritario como el de la antigua RDA, que el movimiento en cuestión haya hecho carrera en otras ciudades alemanas, primero; que haya arrastrado a los países ubicados al este del telón de acero, después, era difícilmente predecible durante los años ochenta del siglo XX. Aunque las diferencias de buena parte del pueblo alemán con el régimen político que seguía las orientaciones de Moscú era evidente, no menos cierto sería que las acciones de protesta originadas en Leipzig hubieran podido abortar, diluirse, desviarse, fracasar, como había sucedido en numerosas ocasiones en el pasado, como en la misma Alemania del Este en 1953, en Hungría en 1956 y en Checoslovaquia en 1968; no obstante, quienes promovieron las críticas al *statu quo* actuaron en el lugar justo, en el momento oportuno, superando las expectativas que pudieran haber al respecto y tomaron a los historiadores por sorpresa.

Abundan los ejemplos a través de los cuales se aprovecha la oportunidad, como también aquellos en los que se malogra. Platón no fue inferior a las posibilidades abiertas por una nueva tecnología de la palabra (Ong), como sería la escritura alfabética griega, cuando a partir de la condición —desde el punto de vista del escritor— descontextualizada del discurso, infirió la existencia de modelos o arquetipos, cuando a partir del protouniversa-

lismo del nombre común dio el salto al universal. Aníbal advirtió en la estación de invierno el momento oportuno para cruzar los Alpes sin que las legiones romanas adivinaran su audacia y lo estuvieran esperando al otro lado. Bismarck descubrió en las desmedidas garantías solicitadas por Francia en torno a la no intervención de Prusia en lo relativo a la sucesión española en el futuro, la oportunidad para completar la unidad alemana a través de la guerra. Apurado por las circunstancias, Borges escribió «La Casa de Asterión», uno de sus más célebres relatos, como lo refiere en sus *Conversaciones* con Antonio Carrizo: «Ese cuento se escribió en un día. Yo dirigía una revista [...] Habían quedado tres páginas en blanco» (Borges, 1987, p. 234). Diametralmente opuesto al kairós, estaría el ákairos, si advertimos la ocasión a destiempo, la rechazamos o simplemente la ignoramos. Leemos en el artículo «Historia e imaginación» de Trevor-Roper, cuando se refiere a las oportunidades perdidas a través de la historia: «Existen esas oportunidades perdidas, esas coyunturas históricas en las que las grandes aspiraciones están a punto de cumplirse, pero se vienen abajo, quizá no de una manera inevitable, por alguna circunstancia o por la estupidez humana, hasta una realidad muy diferente» (Trevor-Roper, Internet).

En ocasiones, la relación causal es previsible, pero no sería la medida. Si trabajamos menos disponemos de más tiempo de ocio, pero hay un límite que si lo traspasamos seguramente nos quitan el empleo. Podemos ser arriesgados y perderlo todo, ser cautelosos y reaccionar a destiempo. Hay un punto en el que más es menos, al que debemos aproximarnos sin sobrepasarlo. Sin embargo, no es tarea fácil descubrir cuándo los cambios cuantitativos se transforman en cualitativos. Aunque la experiencia nos proporcione pautas, no hay fórmulas para sintonizarnos con el kairós.

Algunos aluden a fenómenos conexos, cuando dicen que dependemos de la buena o mala fortuna, diosa a la que los romanos levantan altares, y a la que rinden homenaje los goliardos, poetas medievales de vida libertina, en la canción titulada «Fortuna emperatriz del mundo», que forma parte de *Carmina Burana,* en cuanto que rige la vida de los hombres, cuando a despecho de la regularidad de la naturaleza, de la que hablara Guillermo de Ockham, las mismas causas no provocan los mismos efectos:

De fortuna en el trono
Sentábame orgulloso,
Coronado con flores
Variadas de riqueza.
Pues con todo ese ornato
Feliz y venturoso
Caí desde la cumbre
Con mi gloria marchita
[*Los grandes compositores*, 1983, vol. 5, p. 319].

6.5. **El imperio del presente**

Si en las culturas neolíticas, en su condición de tiempo circular, el pasado tiene un valor paradigmático; si en el marco de las filosofías de la historia el futuro se identifica con el progreso, y el pasado, en cambio, con el atraso; en las últimas décadas hace carrera, aunque no de manera exclusiva, una nueva manera de asumir el tiempo centrada en el presente, en respuesta a fenómenos como la inversión de los medios en los fines, así como a la superabundancia de ofertas, presiones y compromisos a los que estamos sometidos:

— Si en un principio los ciclos naturales imponen su ritmo a la sociedad, se hacen uno con ella, el futuro, de otro lado, tienta, apremia, reta, y a pesar de la sacralización de los orígenes, que impele a volver sobre lo mismo, no faltan las voces discordantes. En particular, los herreros, los alquimistas también, se proponen acelerar el tiempo, sustituirlo, inclusive, mediante la renovación de la naturaleza por el fuego. Leemos en *Herreros y alquimistas* de Eliade: «Tan "señores del fuego" eran los fundidores y herreros como los alquimistas, y todos, al ayudar a la obra de la Naturaleza, precipitaban el ritmo temporal, y a fin de cuentas, sustituían al Tiempo» (Eliade, 1983, p. 151). No faltan las diferencias, sin embargo. Si el herrero acelera el tiempo de «maduración» de los metales, el alquimista va más lejos todavía cuando permanece atento a la ocasión que permita realizar la obra, y en particular, la transmutación del plomo en oro, y en esa medida reconoce su diversidad cualitativa. Lejos de limitarse a su trabajo en el laboratorio, el alquimista adelanta su transmutación espiritual, cuando repite todos los días el mismo experimento, hasta

cuando las circunstancias le son propicias o, si se prefiere, hasta cuando la materia cede, como la contrapartida sensible de la iniciación mística. No sería la última palabra al respecto. Con la Revolución Industrial en el siglo XIX, la gesta de los herreros y de los alquimistas es secularizada, cuando el ingeniero aplicando modernas tecnologías haría posible la aceleración del tiempo. Siguiendo con Eliade: «Por primera vez en la Historia el hombre asumió el durísimo trabajo de "hacer las cosas mejor y más deprisa que la Naturaleza", sin disponer de la dimensión litúrgica, que en otras sociedades hacía el trabajo soportable» (Eliade, 1983, p. 156). A diferencia del alquimista, artífice que pretende la transmutación de la materia de cara a un proyecto de vida espiritual; el hombre moderno, en cambio, acumula medios a través de la tecnología, como una actividad autogratificante, como un fin en sí mismo. A la explicación del consumo como satisfacción de las necesidades, de acuerdo con la teoría clásica, Veblen adiciona el afán de reconocimiento a tono con la concepción del hombre como percha de atributos. No obstante, el consumo no siempre es un medio para otros fines, sino que en ocasiones tendría un fin en sí mismo. Leemos en Lipovetsky: «[...] el consumo tiende a ser su propia recompensa» (Lipovetsky, 2007, p. 62). El fenómeno hace metástasis en diversos escenarios, cuando el hombre no escatima esfuerzos para obtener más riqueza, más poder, más *rating*, y no siempre se pregunta para qué (Heidegger).

— Si bien las nuevas tecnologías vienen acortando la duración de los desplazamientos, haciendo más rápida la comunicación, así como el procesamiento de información, no menos cierto es que el tiempo ahorrado por su conducto no compensa ni mucho menos la atención que demandan esas mismas tecnologías, así como también las oportunidades de allí mismo derivadas. En las mismas 24 horas de las que disponían nuestros antepasados para atender a sus rutinas diarias, compiten la familia y el trabajo, los médicos especialistas y la educación permanente, las noticias de última hora y la música de moda, y más recientemente el *e-mail* y el celular por el tiempo disponible. Las ofertas del mercado, de cuya ubicuidad se ocupa la publicidad, las metas a cumplir en una sociedad competitiva, los roles a rotar en un mundo globalizado se multiplican de manera exponencial. A riesgo de ser anacrónicos, malograr la carrera o quedar-

nos sin puesto, el número de acciones por unidad de tiempo es cada vez mayor. Si la modernidad asume el pasado como sinónimo del atraso, mientras el futuro lo sería, en cambio, del progreso, en las últimas décadas el lugar de privilegio lo ocupa el presente, en la medida en que la aceleración del tiempo (Beriain) monopoliza nuestra atención. En lo sucesivo, las relaciones espacio-temporales se alteran. Habiendo conquistado la ubicuidad en el espacio y la simultaneidad en el tiempo, Internet haría posible la democratización de la acción a distancia antaño reservada a los magos y a los dioses, la de comunicarnos, la de actuar, inclusive, en tiempo real. Porque no hay ganancia sin pérdida, acceder a escenarios remotos por el atajo de las telecomunicaciones implicaría, no obstante, un recorte de mundo como expone Virilio en *El cibermundo, la política de lo peor*: «Esta pérdida de la extensión del espacio en beneficio del tiempo real es una especie de atentado a la realidad» (Virilio, 2005, p. 58). No sólo se registra una sustracción del espacio, la geografía, el cuerpo, bajo el signo de la realidad virtual, otro tanto sucedería con el tiempo que no sería el de la simultaneidad de lo sido y el advenir, de acuerdo con Heidegger, sino que sería, en cambio, el del presente sin fin. Tolo lo cual iría en contravía con la existencia del tiempo histórico, del tiempo contextualizado y personalizado o, si se quiere, del tiempo concreto, que no es el ahora infinitesimal de Aristóteles, sino un tiempo todavía más complejo. Siguiendo con Virilio: «Es evidente que con la emancipación del presente —el tiempo real o el tiempo mundial— corremos el riesgo de perder el pasado o el futuro al convertirlo todo en presente, lo cual es una amputación del volumen del tiempo [...] es una pérdida considerable de geografía y de historia» (Virilio, 2005, pp. 80-81). Al referirse al volumen del tiempo, el pensador francés importa un término del léxico de la geometría para significar la superposición, la imbricación de varios tiempos en el mismo de manera metafórica, operación similar a la efectuada por Bergson cuando habla de la densidad del tiempo o a la de Bachelard al acuñar el concepto de tiempo vertical. Para evitar confusiones con el presente concebido como tránsito del futuro al pasado, autores como Lipovetsky hablarán de un presente absoluto. Leemos en *La felicidad paradójica*: «El empeño en comprimir el tiempo se ha interpretado como uno de los signos del advenimiento de una nueva condición temporal del hombre, caracteri-

zada por la sacralización del presente, por un "presente absoluto", autosuficiente, cada vez más despegado del pasado y el futuro» (Lipovetsky, 2007, p. 104), tiempo ahistórico como el de Platón, pero a diferencia suya no inmóvil sino particularmente dinámico.

Y es ese presente sin fin, ese presente absoluto (Lipovetsky), el hito en el que la simplificación del tiempo alcanza su máxima expresión, de suerte que en los capítulos siguientes no sólo debemos considerar la reacción del pensar y el poetizar, sino, además, ocuparnos de las implicaciones que puede tener en la actividad política y en la cotidianidad.

7

EL TIEMPO Y LA ACADEMIA

Sócrates, Platón y Aristóteles —en diversa medida y diversa manera— fueron protagonistas de dos de los acontecimientos decisivos de la historia de Occidente: la muerte de la tragedia si nos atenemos a Nietzsche y el olvido del ser en palabras de Heidegger, insucesos conexos a la simplificación del tiempo. No obstante, desde Agustín hasta Deleuze pasando por Bergson y Heidegger, los filósofos han ido reivindicando una tras otra diferentes experiencias del tiempo ajenas al tiempo físico.

7.1. **La muerte de la tragedia en Nietzsche**

Eurípides, bajo el auspicio de Sócrates, sería el responsable de la muerte de la tragedia, de acuerdo con Nietzsche. Si el maestro de Platón repite que el hombre no hace el mal sino por ignorancia, de suerte que supedita la vida moral a la intelectual, el poeta, su epígono, subordina el arte al pensamiento. Leemos en *El nacimiento de la tragedia,* cuando Nietzsche se ocupa del racionalismo estético: «"Todo tiene que ser inteligible para ser bello"; lo cual es el principio paralelo del socrático "sólo el sapiente es virtuoso". Con este canon en la mano examinó Eurípides todas las cosas, y de acuerdo con ese principio las rectificó: el lenguaje, los caracteres, la estructura dramatúrgica, la música coral» (Nietzsche, 1994, p. 111). Mientras los trágicos precedentes, Esquilo y Sófocles, habían reivindicado la existencia de lo inconmensurable como condición de la posibilidad del conflicto trágico, cuando no había unidad de medida que hiciera posible la comparación de los alegatos

a favor de cada una de las partes, Eurípides, en cambio, lo asume en la racionalidad, esa modalidad del discurso que procura hacer abstracción de contextos e idiosincrasias, y a la que el poeta apenas se aproxima como se colige de su condición. No de otra manera se decreta la muerte de la tragedia, como se explica enseguida.

Con el tránsito de las prácticas consuetudinarias a la legislación escrita, se resignificó la palabra «ethos», que dejaría de estar asociada a la costumbre, para hacerlo, en cambio, a la ley. En lo sucesivo, los códigos morales no se limitan a recopilar ejemplos prototípicos, ni las prácticas sociales son legitimadas por la eficacia demostrada en el pasado, sino que su elección remite, en cambio, a la argumentación, cuando no a la inferencia a partir de unos principios colocados fuera de discusión. Apuesta arriesgada por supuesto, cuando se supedita lo real a lo racional a la manera de Hegel; racionalismo extremo que no sólo los conflictos trágicos, sino, además, los escándalos lógicos, la paradoja y el rizoma se encargan de refutar. Para hacer inteligible el arte no faltan las acciones adelantadas por el poeta. En particular, Eurípides se propone expulsar la oscuridad dionisiaca imputable a los primeros trágicos en favor de la claridad apolínea. El arte trágico, que en un principio gravita alrededor de la tensión dramática, ahora lo hace en torno a la exposición «realista», la misma que no tolera ambigüedad alguna que pudiera condenar el texto a las contingencias de la interpretación, que deje cabos sueltos en condición de fomentar la especulación. Para racionalizar la acción hasta el límite de lo posible, el poeta toma un par de medidas. La primera remite al prólogo, especie de discurso que antecede a la narración. Así lo refiere Nietzsche: «Eurípides antepuso el prólogo a la exposición y lo colocó en boca de un personaje al que era lícito otorgar confianza: frecuentemente una divinidad tenía que garantizar al público, en cierto modo, el decurso de la tragedia y eliminar toda duda acerca de la realidad del mito» (Nietzsche, 1994, p. 113). Previo ingreso del coro, como registra Aristóteles en su *Poética,* 12, el prólogo direcciona las experiencias anímicas y cognoscitivas del público que asiste a la representación dramática. Eurípides, de otro lado, hace intervenir un *deus ex machina* al final de la obra, el mismo que garantice la unidad, la «lógica» de su desenlace, de suerte que el espectador retorne a casa habiendo articulado los diferentes pasajes del drama sin dificultad alguna: «Esa misma veracidad divina vuelve Eurípides a necesitarla otra vez en la con-

clusión de su drama, para asegurarle al público el futuro de sus héroes: tal es la misión del famoso *deus ex machina*» (Nietzsche, 1994, p. 113). Ayudado por poleas, la divinidad ingresa al escenario. Haciendo gala de su poder, el *deus ex machina,* o bien llena los vacíos que pudiera haber dejado la obra, como ocurre en *Hipólito,* cuando Fedra acusa a Hipólito, hijo de Teseo, de haberla violado, y sólo la providencial aparición de Afrodita permite descubrir la falsedad de la imputación, haciendo posible la reconciliación del acusado con su padre en el último momento, o bien corrige el curso de los acontecimientos, como sucede en *Medea,* cuando Apolo envía el carro del sol a la protagonista para salvarla de una muerte segura. El prólogo que antecede el ingreso del coro, de un lado, la aparición del *deus ex machina,* en los pasajes finales, de otro lado, se harían eco del orden homérico o nestoriano tipificado por los retóricos, de acuerdo con el cual los argumentos más fuertes irían al comienzo y al final dejando los más débiles en el centro, en consonancia con la disposición de las tropas del rey de Pilos, célebre por su sabiduría, como fuera registrado en la *Ilíada*. Racionalizado el argumento por el *deus ex machina,* anticipado el desenlace en el prólogo, el espectador no tiene opción diferente a la de ocuparse del virtuosismo del poeta, en detrimento del interés que pudiera suscitar un pasado ejemplar, así como de los dilemas que harían plural el porvenir. No en vano Eurípides, al decir de Nietzsche, reduce el hombre a un subhombre al que atribuye: «[...] la mentalidad [...] del esclavo, que no sabe hacerse responsable de ninguna cosa grave, ni aspirar a nada grande, ni tener algo pasado o futuro en mayor estima que lo presente» (Nietzsche, 1994, p. 104). Que la divinidad aparezca al comienzo y al final de la obra anticipa las construcciones teológicas del medioevo en las que la divinidad opera como causa primera y como fin último, como ocurre en *De Divisione Naturae* de Escoto Eriúgena, lo que constituye un punto de encuentro del racionalismo griego y la Escolástica medieval.

7.2. **El olvido del ser en Heidegger**

Si en su acepción copulativa el verbo ser carece de significado léxico como lo asumen los gramáticos, Heidegger, en cambio, revindica la posibilidad del verbo en cuestión de contaminar la relación sujeto-predicado, cuando toma distancia de su pretendida neu-

tralidad. La explicación es simple. Los gramáticos, de un lado; Heidegger, de otro lado, abordan el verbo ser desde diversos ángulos:

— Si nos atenemos a las consideraciones de los gramáticos, el uso copulativo del verbo ser vincula sujetos con predicados sin contaminar el significado del enunciado con sus particularidades. De allí la singularidad del verbo en cuestión. Si se dice: «María *es* hábil», podríamos reemplazar la inflexión verbal *es* por los dos puntos «:», «María: hábil»; por una coma «,», inclusive: «María, hábil», así como invertir los términos: «La hábil María», y parecería no haberse modificado nada. Si se dice, en cambio: «María quiere el trabajo» o «María quiere trabajar», el verbo *querer* define la manera como se da la relación María-trabajo, y no podríamos suprimir el verbo sin hacer ininteligible la frase o sin alterarla en materia grave.

— Desde el punto de vista de Heidegger, en cambio, el ser prefigura la manera como asumimos la relación sujeto-predicado. Leemos en *El ser y el tiempo*, cuando reconoce el ser como «[...] aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos» (Heidegger, 1974, p. 15). Todo lo cual explicaría el protagonismo del ser en lo relativo a la actividad intelectual, cuando define la manera como traemos al sentido lo que antes era nada, los énfasis que lo caracterizan, y que en el caso de la filosofía platónico-aristotélica se daría como permanente presencia. Lejos de ser un fenómeno natural, contaminar nuestros enunciados a partir del uso copulativo del verbo ser constituye una característica de lenguas como las indoeuropeas, y en este caso, de la griega. Leemos en *Introducción a la metafísica* de Heidegger: «Para los griegos, "ser" significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*)» (Heidegger, 1977, p. 98). Cuando decimos «La mesa es redonda», ello significa que lo redondo está presente en la mesa, es un atributo permanente y a través del cual se define. No en vano el verbo ser constituye el verbo por excelencia del silogismo aristotélico, del tipo de: las arpías *son* hijas de Electra, Aelo *es* una arpía, luego, Aelo *es* hija de Electra; como también de los enunciados científicos, del tipo de: el área del triángulo *es* igual al producto de la base por la altura; la fuerza *es* igual al producto de la masa por la aceleración; los pingüinos *son* aves; cuando la universalidad que los caracteriza encuentra en el verbo en cuestión la más idónea de sus fórmulas.

La concepción del ser como permanente presencia puede rastrearse en la tradición metafísica. En Platón, el ser se entiende como eidos, como aspecto, como aquello que es esto y no lo otro, y mucho menos nada; como aquello que es y no deviene, es decir, como permanente presencia emancipada de la temporalidad, pero también como modelo, cuando la descontextualización del discurso posibilitada por la escritura se cruza con el protouniversalismo del nombre común, el mismo que la oralidad no hacía evidente dada la menor individualización relativa de las palabras en la conversación. Para Aristóteles el lugar del eidos lo ocuparía la ousia, que no sólo es sustrato, sino, además, esencia, en la medida en que contiene atributos genéricos, es decir, universales. Siguiendo con Heidegger: «οὐσία [...] significa "presencia constante"» (Heidegger, 1977, p. 228). El eidos platónico y la ousia aristotélica, en síntesis, no serían más que variaciones alrededor de la concepción del ser como permanente presencia.

Si bien los pensadores a partir de Descartes operan el relevo del concepto de verdad como adecuación al objeto por el concepto de verdad como coherencia, de un lado; el del concepto de cosa como sustrato de propiedades por el del móvil que se desplaza dentro de una cuadrícula espacio-temporal, de otro lado, de acuerdo con Heidegger, ellos perseveran en la búsqueda de un fundamento antisísmico para sus construcciones intelectuales, como también en la tarea de reprimir la polisemia de las palabras y los efectos perlocucionarios de los enunciados, de suerte que sea posible formular un discurso autosuficiente como el complemento por excelencia de sus investigaciones, y en esa medida reinciden en la concepción del ser como permanente presencia. Así lo señala el pensador alemán en «La tesis de Kant sobre el ser»: «El sentido del ser que impera desde antiguo (la presencia constante) [...] se conserva por medio de la interpretación crítica de Kant, del ser como objetividad del objeto de la experiencia» (Heidegger, 1968, p. 104), cuando a partir de la formas *a priori* puras se garantiza la inteligibilidad de los conceptos para todos los seres racionales posibles.

Mientras Platón y Aristóteles remiten el ser —la permanente presencia— al ámbito del mundo, Kant, en cambio, lo haría al del hombre y, en particular, al del conocimiento. En todos ellos, no obstante, se hablaría de invariantes. No sería otra la función que cumple el uso sintáctico del verbo ser como cópula, cuando vincula el predicado al sujeto en su condición de atributo esen-

cial. En ese orden de ideas, el ser «sustantiva» y, en particular, aquieta, congela la relación sujeto-predicado, lo que —es menester reconocer— desdice de su condición de verbo. Si se afirma: «María defiende su turno», la inflexión verbal *defiende* imprime al enunciado en cuestión el carácter de acción, de proceso, inclusive. Si se afirma, en cambio, «María *es* impaciente», el atributo impaciente se asume, en cambio, como una de las cualidades esenciales de María a partir de las cuales se construye su identidad. No es otra la anomalía, la singularidad si se prefiere, del verbo ser, que en vez de dinamizar el enunciado, lo sustantiva, y en la que se funda la tradición metafísica en Occidente.

La ecuación ser = permanente presencia, invariancia, es decir, la negación del devenir, remite al poema *Sobre la naturaleza*, 28 B 8, de Parménides, cuando se ocupa del discurso de la verdad:

> [...] no hay ni habrá nada ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado a ser integro e inmóvil [*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 480].

Si el ser *es* y el no ser no *es*, como refiere Parménides, de allí deriva, en primera instancia, la condición integra, completa del ser, dada la inexistencia de lo otro que es igual a nada, y en segunda instancia, la negación del devenir, que únicamente sería posible a través del comercio entre el ser y el no ser. La coherencia del discurso elaborado por Parménides estaría fuera de discusión y constituye un ejemplo paradigmático de las aspiraciones de la filosofía a ostentar una racionalidad apodíctica.

Aunque la función sintáctica del verbo ser, como cópula, originalmente constituye un fenómeno lingüístico, Parménides transfiere la permanente presencia de allí mismo derivada del mundo de las palabras al mundo de las cosas a las que no les reconoce ni principio ni fin, ni pasado ni futuro, es decir, «ni nacer ni perecer» (*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 1, p. 479).

¿Cómo concluir la inmovilidad de las cosas a partir del uso sintáctico del verbo ser como cópula? ¿Cómo hacer el tránsito del orden de las palabras al orden de las cosas? Es justamente la emergencia del uso sintáctico del verbo ser referida por Parménides la que sirve de puente entre el pensamiento como reflexión no inducida por los dioses, de un lado, y su antiguo uso léxico como existir (Havelock), de otro lado, lo que constituye un pre-

cedente del giro lingüístico experimentado por la filosofía en el siglo XX, cuando el mundo para nosotros se concibe como el mundo apalabrado por nosotros, dado el protagonismo de léxicos y gramáticas en la construcción del discurso, del texto al que contaminan con sus particularidades.

Que el uso sintáctico del verbo ser, como cópula, altere los enunciados que gravitan en torno suyo desde un punto de vista semántico, se haría más evidente en español, en la medida en que el verbo ser no es el único verbo copulativo, sino que también se dispone del verbo estar, lo cual merece una digresión. A semejanza del verbo ser, el verbo estar tampoco contaminaría al enunciado con sus particularidades léxicas. Si decimos: «Juan está triste», podemos reemplazar la inflexión verbal *está* por algunos signos de puntuación como «:» o «,» y el enunciado resultante parecería no cambiar: «Juan: triste», «Juan, triste». Otro tanto sucede si invertimos los términos: «El triste Juan». Si decimos, en cambio, «Juan aprende la lección» o «Juan aprende rápido», la supresión de la inflexión verbal *aprende* procedente del verbo aprender, que no es un verbo copulativo, nos haría perder la pista del sentido original.

Desde el punto de vista sintáctico, en cambio, la acción de ambos verbos copulativos, ser y estar, no repercute en el enunciado de la misma manera; en esas condiciones, no se podrían intercambiar los verbos ser y estar sin alterar el mensaje, ni mucho menos reemplazar por un signo de puntuación como «:», como «,», ni tampoco invertir la relación sujeto-predicado sin generar ambigüedad. Al decir: «María, impaciente» o «La impaciente María», al decir «Juan, triste» o «El triste Juan», no sabríamos si se trata de una situación permanente o, por el contrario, transitoria; en el primer caso, utilizamos el verbo ser: «María *es* impaciente», «Juan *es* triste»; en el segundo caso, el verbo «estar»: «María *está* impaciente», «Juan *está* triste». La explicación es obvia. A diferencia del verbo ser, el verbo estar no sustantiva la acción sino que por el contrario la dinamiza. Cuando decimos «María *es* indecisa» no comunicamos lo mismo que si afirmamos «María *está* indecisa». En el primer caso, la acción expresada por el verbo, la indecisión, se revela un atributo (esencial) de María; en el segundo caso, una contingencia del acontecer. Abundan los ejemplos. Cuando un padre recomienda a su hijo que él «debe ser alguien en la vida», entenderá que su tarea en este mundo no sería otra que la de coleccionar atributos legitimados

socialmente, hacerse un nombre, etc., que le sirva de carta de presentación donde quiera que vaya; si le advierte, en cambio, «lo importante es que estés bien», lo conmina a sacar partido de sus circunstancias, a transmutar chrónos en aiôn a través del kairós. Los siguientes elogios: «Eres hermosa María» y «Estás hermosa María», tampoco son equivalentes, como puede verificarse fácilmente. El primero se apoya en el lugar de la cantidad, cuando la belleza de María se hace extensiva a los demás momentos de su vida sin variación alguna; el segundo, en cambio, al lugar de la cualidad, al destacar la singularidad del momento en el que la belleza de María adquiere un valor superlativo.

En idiomas como el griego, como también el alemán, el francés y el inglés, carentes de la duplicidad ser-estar, la acción del verbo ser tendiente a sustantivar el enunciado pasaría desapercibida, cuando haría falta el verbo estar para evidenciar su contraste. En la *Metafísica,* Aristóteles equipara el enunciado que utiliza el verbo ser con aquel que lo omite, cuando no advierte la tendencia del verbo copulativo en cuestión a sustraer la relación sujeto-predicado de la temporalidad: «[...] en nada se diferencia "un hombre es convaleciente" de "un hombre convalece", ni "un hombre es caminante" de "un hombre camina" [...]» (Aristóteles, 1998, p. 245). No sucede lo mismo en español, cuando la expresión «un hombre convalece» se reemplaza por «un hombre es convaleciente» si se alude a una situación permanente; si se refiere, en cambio, a una transitoria, el enunciado sería «un hombre está convaleciente».

Durante la larga noche de la metafísica (Nietzsche) se opera el olvido del ser registrado por Heidegger, cuando el uso copulativo del verbo ser en condiciones de cuadricular la relación sujeto-predicado, la construcción de mundo en Occidente, pasó desapercibida, cuando se pierde la pista que llevaría a reconocer sus implicaciones semánticas tendientes a considerar como necesario lo que en otras circunstancias sería contingente, a sustantivar el enunciado y, en definitiva, a deslindarlo de la temporalidad, de suerte que el futuro se reduzca a tiempo vegetativo, como el reivindicado por Plotino para los seres del mundo inteligible. Leemos en las *Eneadas,* 3, 7, 4: «En cuanto a los seres primeros —seres verdaderamente bienaventurados—, no sienten deseo de futuro. Porque son ya la totalidad y poseen la vida que cumple a su naturaleza. De modo que nada han de buscar, puesto que no existe para ellos el futuro, ni tiempo alguno en el que el futuro se inserte» (Plotino,

1965, p. 187). El olvido del ser llevaría, en síntesis, a concebir el esencialismo como un fenómeno natural, como ha sido registrado por metafísicas y epistemologías en el marco de la concepción del tiempo como tiempo uniforme, como tiempo abstracto, además.

7.3. **El tiempo repensado por los filósofos**

Porque promueven el esencialismo y el finalismo, de un lado, el pensamiento binario y el estilo plano, de otro lado, la muerte de la tragedia y el olvido del ser refuerzan, cuando no anticipan, la tendencia a la despersonalización y a la descontextualización del discurso a tono con la condición flexiva de las lenguas indoeuropeas. Las lenguas flexivas explicitan las variaciones de género y número de los sustantivos, y de persona, tiempo, aspecto y modo de los verbos, haciendo innecesaria la recontextualización de los enunciados por el auditorio o el lector, requerida, en cambio, en las lenguas aislantes cuya ambigüedad es manifiesta, a la par que carecen de la plasticidad propia de las lenguas polisintéticas proclives al nominalismo. Por tanto, las lenguas flexivas no serían un lastre a la hora de ejercitar la tendencia a la abstracción característica de la escritura alfabética griega a través de la multiplicación de las metáforas ontológicas en la terminología de Lakoff y Johnson. En esas condiciones, la reconceptualización del tiempo no se haría esperar. Mientras Platón resignifica aiôn como eternidad, Aristóteles define a chrónos como tiempo lineal, «espacializado» y uniforme:

— A diferencia del cielo al que corresponde un movimiento circular, es decir, uno y continuo, cuyos cuerpos, de acuerdo con Aristóteles en *Del cielo,* I, 9: «[...] ni el tiempo las puede hacer envejecer, ni tienen ningún movimiento de traslación» (Aristóteles, 1964, p. 729), al mundo sublunar le compete, en cambio, un movimiento lineal, en el que los cuerpos se desplazan de un lugar a otro, en el que están sometidos a los procesos de generación y de corrupción, en los que su acontecer se revela irreversible.

— Concebido el tiempo en función del movimiento, y en particular, del cambio de lugar, no debe extrañarnos así que el estagirita importe los términos «antes» y «después» utilizados para definir las relaciones de contigüidad desde el punto de vista del lugar, al léxico de la temporalidad. Leemos en la *Física,* IV, 11:

> Ahora bien, el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y en virtud de su posición relativa. Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud. Pero también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento [Aristóteles, 1995, Internet].

— Dada su concepción como tiempo lineal, habiendo importado los términos «antes» y «después», Aristóteles elabora en su *Física*, IV, 11 la siguiente definición del tiempo: «[...] el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo» (Aristóteles, 1995, Internet). Articulado por el antes y el después, el tiempo sería un tiempo «espacializado»; como número del movimiento, el tiempo sería uniforme, monótono.

Concebido como sucesión de instantes, como tiempo «espacializado», en la *Física*, IV, 11 Aristóteles explica el transcurrir del tiempo en los siguientes términos: «Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo» (Aristóteles, 1995, Internet). No obstante, surge una dificultad. Como el tiempo se concibe en función del movimiento de los cuerpos, el tiempo es percibido a través de los sentidos. Como los instantes después del cambio ya fueron, mientras los registrados antes de él todavía no han sido, ambos intervalos de tiempo quedarían fuera de la percepción, es decir, del tiempo «real», que sería reducido al ahora, y en esas condiciones, no sería posible advertir el tránsito del futuro al pasado a través del presente. Puente y abismo, la condición paradójica del ahora resultaría evidente. Si bien el movimiento requiere del concurso de partes en el presente que posibiliten el cambio; tales partes, no obstante, amenazan diluirlo en lo que fue y en lo que no ha sido. Leemos en la *Física*, IV, 13, cuando Aristóteles se refiere a la paradoja en cuestión: «El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro» (Aristóteles, 1995, Internet). No es posible, en síntesis, explicar el movimiento de los cuerpos a partir de la concepción del tiempo como sucesión de instantes, como tiempo «espacializado», como fuera expuesto por Zenón de Elea, en su célebre aporía de la flecha:

> [...] el proyectil arrojado está en todo instante en algo igual a sí mismo, y así durante todo el tiempo. Pero lo que está en un instante igual a sí mismo, no se mueve, pues nada está en movimiento en el instante; y lo que no se mueve está en reposo. Por ello, el proyectil arrojado, mientras se encuentra arrojado, está en reposo durante todo el tiempo en que dura su trayecto [*Presocráticos*, 1978-1980, vol. 2, p. 53].

En ninguno de los puntos que atraviesa en su recorrido, el proyectil registrado por Zenón está en movimiento, en todos y cada uno de ellos permanece en reposo. La moraleja es evidente. Es menester entender el presente no como un punto antes de otros y después de otros, no como tiempo «espacializado» como lo hace Aristóteles, sino en términos de acción, para explicar el movimiento.

Consecuente con la reducción del tiempo a fenómeno físico, Aristóteles, el naturalista, no admite la concepción del tiempo como fenómeno interior, en la medida en que reivindica su concepción cuantitativa (tiempo largo, tiempo corto), la del tiempo que se divide en días, en años, en detrimento de su concepción cualitativa (tiempo rápido, tiempo lento), que involucra, en cambio, nuestra subjetividad. Leemos en la *Física*, IV, 12: «Esto es también evidente por el hecho de que no se habla de un tiempo rápido o lento, sino de mucho o poco, o de largo o breve» (Aristóteles, 1995, Internet).

Al concebir el tiempo como tiempo lineal, es decir, irreversible, en función del movimiento; como tiempo «espacializado», con relación al antes y al después; al explicar el cambio a partir del ahora, como tiempo infinitesimal, Aristóteles, en síntesis, deslinda el tiempo del hombre, escisión la cual hizo carrera en la academia, y hasta cierto punto en la cotidianidad como puede verificarse en nuestros días. El simple hecho de hablar del espacio y el tiempo, uno detrás de otro, como se acostumbra a diario, provocaría el efecto —no necesariamente consciente ni mucho menos deseado— de «espacializar» el tiempo como acontece con el tiempo de la física, en virtud de la transferencia de los atributos del primero al último, como sería su carácter extenso, homogéneo, isotrópico, lo que se explicaría por conducto de las técnicas conductivas utilizadas en publicidad. No debe extrañarnos así que el tiempo «oficial» sea el de la física, que cuando leamos un artículo sobre la palabra «tiempo» en una enciclopedia se hable del tiempo que miden los relojes.

De la insuficiencia de la concepción aristotélica del tiempo como número del movimiento, como tiempo cuantitativo, al

margen del hombre, de su vida interior, daría cuenta Agustín en sus *Confesiones,* y en particular, en el libro XI. De asumirse como cierta la concepción aristotélica del tiempo como articulación de los antes y los después, el obispo de Hipona advierte con escándalo que sería forzoso concluir que el pasado no existe porque ya aconteció, que otro tanto sucede con el futuro en cuanto todavía no ha sido, que ni siquiera el presente escaparía a la presunción de irrealidad en virtud de su condición infinitesimal. Leemos en sus *Confesiones,* XI, 15, 20:

> Si se concibe un punto de tiempo que no pueda dividirse en partes de momentos, por pequeñísimas que sean, éste es el único tiempo que ha de llamarse presente; el cual, sin embargo, tan rápidamente vuela de futuro a pasado, que no se extiende ni con una mínima duración; porque si se extiende, es divisible en pasado y futuro; mas el presente no tiene espacio alguno [Agustín, Internet].

A pesar de su condición extemporánea, observa Agustín, no abandonamos lo que ayer hicimos, lo recordamos, nos compromete, nos acompaña, ni tampoco nuestros deseos, nuestros temores, nuestros dilemas, inclusive, los cuales —¡no puede ser más obvio!—, sobreviven justamente en el ahora. Siguiendo con las *Confesiones,* XI, 20, 26: «[...] tal vez sería propio decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro» (Agustín, Internet). En esas condiciones, desaparecen las dificultades experimentadas por Aristóteles cuando se proponía explicar el devenir. Dada la división del presente en pasado presente y futuro presente, se reivindica la multiplicidad del tiempo sin condenarlo a su inexistencia.

A partir de la reconsideración de lo que ya fue y lo que todavía no ha sido como tiempo que converge en el ahora, como fenómeno interior, Agustín coloca en cuestión la concepción del tiempo como fenómeno exterior, para lo cual se vale de la estratagema lógica que ha pasado a la historia como argumento por reducción al absurdo. Asumida como cierta la tesis que define el tiempo como fenómeno exterior, Agustín extrae sus corolarios. Si los movimientos periódicos de los cuerpos siderales constituyen la unidad de medida del tiempo, éste cesaría con motivo de un eclipse, así fuera de modo transitorio; si se interrumpe el curso de los astros, lo haría, en cambio, de modo permanente. No obstante, no es así. El tiempo trans-

curre para nosotros al margen de la unidad de medida utilizada; no importa si se cambia del calendario lunar al solar, por ejemplo. Al negar los corolarios derivados de la tesis que asume el tiempo como fenómeno exterior, Agustín se vería «obligado», de acuerdo con el principio de reducción al absurdo, a afirmar la tesis contraria, es decir, a reivindicar la temporalidad como fenómeno interior. Leemos en sus *Confesiones,* XI, 27, 36: «En ti, alma mía, mido los tiempos [...]. La impresión que las cosas al pasar hacen en ti, y que, cuando ellas han pasado, permanece, esta misma es la que yo mido presente, no las cosas que pasaron y la produjeron» (Agustín, Internet). En su condición de fenómeno interior, como actividad psíquica, el tiempo opera sobre los contenidos acumulados en el alma por medio de los cuales representamos a Dios, al mundo y al hombre.

A partir de su concepción del tiempo como actividad del alma, Agustín explica el devenir sin dificultad alguna. Continuando con las *Confesiones,* XI, 28, 37: «Porque ella [el alma] "espera", "atiende" y "recuerda" [...] aquello que "espera", pasando por lo que "atiende", va a parar a lo que "recuerda"» (Agustín, Internet). Agustín se vale de las facultades intelectuales como la memoria y la imaginación para obviar las dificultades experimentadas por Zenón de Elea, como también por Aristóteles, al abordar el movimiento de los cuerpos. Lejos de explicar el devenir a partir de las categorías del pasado y el futuro que en sentido estricto carecen de referente, Agustín lo hace a través del pasado presente que no deja de estar presente por ser pasado y del futuro presente que no deja de estar presente por ser futuro.

Diametralmente opuesto a Aristóteles, Agustín reconoce en el tiempo un fenómeno interior y no un fenómeno exterior. No obstante, el obispo de Hipona se encuentra con el estagirita cuando el pasado-presente no por estar presente dejaría de ser pasado, cuando el futuro-presente no por estar presente dejaría de ser futuro, cuando, en síntesis, opta por un tiempo regulado por el antes y el después, es decir, por un tiempo «espacializado».

La parcelación del tiempo como tiempo lineal, como tiempo sucesivo, compartida por Aristóteles y Agustín, no sería un fenómeno natural, sino que sería, desde el punto de vista de Bergson, una construcción del intelecto, una contingencia cultural, además, cuando advierte que en el tiempo dosificado por el número (Aristóteles) y ordenado en el alma (Agustín) se haría evidente su colonización por el espacio. Leemos en *El pensamiento y lo moviente*:

> A lo largo de la historia de la filosofía tiempo y espacio son colocados en el mismo rango y tratados como cosas del mismo género. Se estudiaba el espacio, se determinaba la naturaleza de su función, luego se trasportaban al tiempo las conclusiones obtenidas [...] Para pasar de una a otra bastaba cambiar una palabra, reemplazar «yuxtaposición» por «sucesión» [Bergson, 1972, p. 12].

En vez de definir el tiempo en términos de sucesión, Bergson lo hace, en cambio, como duración. Aunque comparte con Agustín la concepción del tiempo como fenómeno interior, se aparta de él, en cambio, cuando el obispo de Hipona parcela el tiempo como serie de presentes entre los que se incluye el pasado-presente y el futuro-presente, mientras el pensador francés lo asume, en cambio, como prolongación indefinida de nuestros estados mentales. En este último caso, la serie de momentos constitutivos de una misma experiencia no se define a partir de sus cortes sino de su continuidad, y en cierto modo, de su crecimiento. Leemos en *La evolución creadora*: «[...] nuestra duración no consiste en un instante que reemplaza a otro instante [...] la duración es el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar» (Bergson, 1973, p. 18).

Expresado en términos de duración y no de sucesión, Bergson reivindica para el tiempo su condición de fenómeno vivido, y de ese modo la «mente» no se limitaría a servir de intermediaria en la construcción del tiempo para nosotros, sino que dejaría su impronta al hacerlo. De allí deriva la renovación del léxico de la temporalidad. Antes que hablar de intervalos de tiempo sometidos a la cronología, en «La intuición filosófica» Bergson lo hará, en cambio, de: «[...] un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás» (Bergson, 1966, p. 140). Como tiempo vivido, la duración, en síntesis, se revela tiempo no «espacializado», igual si la «espacialización» en cuestión deviene fenómeno exterior (Aristóteles) o interior (Agustín); duración que llevaría a hablar de fenómenos como la densidad y la dilatación como metáforas alternativas a las aristotélicas del antes y el después.

Habiendo rescatado Agustín la concepción del tiempo como fenómeno interior, como tiempo subjetivo antes que objetivo; habiendo recuperando Bergson la continuidad pasado-presente a partir del concepto duración, como tiempo lineal pero no sucesivo sino simultáneo, Heidegger dará un paso más adelante. Si bien el pensador alemán comparte con Bergson su crítica a la concep-

ción del tiempo como tiempo continuo, sucesivo, «espacializado», se aparta del pensador francés porque únicamente reconoce la unidad pasado-presente, mientras Heidegger involucraría, además, el advenir, al que concibe, de otro lado, como tiempo plural.

— Lejos de utilizar los términos «pasado» y «futuro», comprometidos con una concepción del tiempo como serie de instantes, el pensador alemán reconoce en lo sido (*Gewesene*) y en el advenir (*Zukommen*) los términos propios del léxico en cuestión a los que se suma el presente, por supuesto. Leemos en *El ser y el tiempo*: «Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente los "éxtasis" de la temporalidad» (Heidegger, 1974, p. 356), a través de los cuales se haría posible el acontecer histórico.

— De la diferencia entre el pasado y lo sido, daría cuenta Heidegger en su seminario del semestre de verano de 1934, lecciones recogidas con el titulo de *Lógica, en el legado de Helene Weiss*: «*Lo pasado no es lo que está en tren de pasar,* sino lo que desde antes todavía permanece, *lo que está siendo aún desde el antes, esto es, lo sido*» (Heidegger, 1991, p. 59). El advenir, en cambio, corresponde a lo que está en camino, prefigurado por nosotros, en nosotros, y de esa manera se diferencia del futuro que estaría, en cambio, fuera de nosotros.

— A la vez que se aparta del imperio de la causalidad, del determinismo histórico de allí mismo derivado y descree de las filosofías de la historia, Heidegger no comparte la hipótesis del libre albedrío, cuando el advenir (*Zukommen*) se fundaría en lo sido (*Gewesene*), limitando de esa manera el repertorio de posibilidades disponibles. De la conexión sido-advenir, Heidegger da cuenta en sus lecciones recopiladas bajo el título de *Lógica*: «*El futuro* no es algo repentino y vago sino que es algo determinado a partir de lo que es desde lo sido anteriormente» (Heidegger, 1991, p. 73). Si bien el advenir estaría abierto, es decir, sería plural, no obstante, lejos está de ser infinito.

— Acumulado lo sido (*Gewesene*) en el presente, como también el advenir (*Zukommen*), se infiere el relevo de la concepción del tiempo como sucesión de instantes por la del tiempo como triple simultaneidad de lo sido (*Gewesene*), el presente y el advenir (*Zukommen*). Heidegger no pudiera ser más explícito cuando advierte: «*El ser de lo sido* y *el futuro* no son dos espacios de

tiempo que nos anteceden y nos preceden, sino que el ser de lo que es desde lo sido anteriormente es nuestro propio ser y, al mismo tiempo, *lo previamente lanzado en dirección al futuro,* un *advenir*» (Heidegger, 1991, p. 73).

Si Agustín toma distancia del tiempo objetivo, si Begson advierte las insuficiencias de la «espacialización» del tiempo, si Heidegger reivinidica la simultaneidad de lo sido y el advenir con lo presente, Deleuze recupera el sentido originario de aiôn previo a su resignificación como eternidad, como otros tantos hitos tendientes a revertir la simplificación del tiempo padecida en Occidente.

Cuando los teólogos formulan el concepto de eternidad, de acuerdo con el cual el sumo ser es todo de una vez para siempre, el pasado y el futuro excluidos del mundo sensible sobreviven en la mente de Dios, como lo refiere Deleuze en *La lógica del sentido*: «El dios vive como presente lo que es futuro o pasado para mí, que vivo en presentes más limitados» (Deleuze, 1989, p. 170). Reconquistado el sentido originario de aiôn como tiempo vivido, como tiempo subjetivo, como tiempo simultáneo, además, Deleuze reconoce en el presente actual la coexistencia de una serie de experiencias y expectativas a semejanza de lo acontecido con el concepto de eternidad, no como simples fenómenos psicológicos, sino como bifurcaciones de nuestro acontecer, las mismas que se acumulan, se anticipan, y en definitiva, se ramifican, como él mismo explica en la obra en referencia: «[...] es el instante sin espesor y sin extensión quien subdivide cada presente en pasado y futuro, en lugar de presentes vastos y espesos que comprenden, unos respecto de otros, el futuro y el pasado» (Deleuze, 1989, p. 172). En ese orden de ideas, aiôn, el tiempo vivido, el tiempo simultáneo, se contrapone a chrónos, el tiempo de los cuerpos en movimiento, el tiempo sucesivo, además.

7.4. **Prigogine y el nuevo tiempo de la física**

Con Galileo y Newton hace carrera la concepción de la física como ciencia matemática. Para el físico inglés, el tiempo sería un tiempo absoluto, cuya uniformidad no admitiría excepción. Como los cambios de velocidad se remiten al movimiento de los cuer-

pos, ellos suceden con relación al espacio y no al tiempo. Leemos en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton: «Todos los movimientos pueden ser acelerados o retardados, pero el flujo de tiempo absoluto no puede ser alterado» (Newton, 1993, p. 34). Entre los corolarios de la concepción del tiempo como tiempo absoluto estaría la indistinción pasado-futuro, referenciada por los investigadores que sostienen que las leyes de la física no sólo se cumplen en la dirección del tiempo a la que estamos acostumbrados, sino que, además, lo harían en sentido contrario.

Aunque la ciencia matemática y la filosofía metafísica se consideran antípodas, en virtud de la imposibilidad de la última de corroborar sus enunciados desde un punto de vista público como la primera, de acuerdo con el positivismo, no faltan los puntos de encuentro en lo relativo al tiempo, cuando su reducción a cronología —especie de percha a la que se adhieren los episodios uno tras otro— sería la condición requerida por los filósofos para hablar de invariantes y, en definitiva, de universales. Leemos en *La nueva alianza* de Prigogine y Stengers, cuando remiten la complicidad de físicos y metafísicos a: «[...] la necesidad de una explicación que relaciona lo diverso y lo cambiante con lo idéntico y lo permanente y que desde ese momento *elimina el tiempo*» (Prigogine y Stengers, 2002, p. 303), en torno a la cual no han faltado las opiniones antagónicas como la de Marx, que reconoce en el universalismo un esfuerzo por salvaguardar el *statu quo*. No fue una situación definitiva.

Si en 1957 Chen Ning Yang y Tsung Dao Lee obtienen el premio Nobel en física, al haber descubierto en 1956 que las interacciones nucleares débiles no cumplen con la simetría derecha-izquierda conocida como paridad, según la cual un objeto y su imagen en el espejo son idénticos, en tanto el mesón k no siempre se desintegra en dos kaones: uno con carga positiva y otro con carga negativa, sino en ocasiones en tres; como sería también el caso del Cobalto 60 que en lo relativo a la emisión de electrones privilegia una de las dos direcciones posibles; en 2008 Yoichiro Nambu lo gana al haber descubierto décadas atrás que en los orígenes del *big bang* se rompe la simetría de carga en la física subatómica, cuando por cada 10.000 millones de pares partícula-antipartícula que se aniquilan, sobrevive una de las primeras. Y es justamente a partir de ese excedente de materia que se forman las estrellas, los planetas, el hombre, lo que se corrobora más adelante cuando se

descubren la tercera pareja de leptones y la tercera pareja de quarks responsables de la violación de la simetría en cuestión. Como fuera previsto en 1964 por los físicos J.W. Cronin y V.L. Fitch, y a quienes se concedió el Nobel en 1980, los físicos del CERN europeo y el Farmilab de los Estados Unidos (dos de los más acreditados aceleradores de partículas) han corroborado la asimetría entre los kaones neutros que van en dirección pasado-futuro y los antikaones neutros que lo hacen en dirección contraria, en la medida en que los últimos se transforman en los primeros de manera más rápida que los primeros en los últimos. No es el único cuestionamiento de la simetría pasado-futuro, puesto que Ilya Prigogine, físico ruso, residente desde temprana edad en Bélgica, Premio Nobel en química en 1977, destaca las implicaciones de la segunda ley de la termodinámica, de acuerdo con la cual un sistema aislado tiende inexorablemente a la entropía, lo que permitiría hablar de la flecha del tiempo. No faltarían las corroboraciones relativas a la asimetría pasado-futuro, desde el evolucionismo de Darwin, hasta la teoría del *big bang,* como lo refiere Prigogine en su artículo «El desorden creador», cuando destaca: «El descubrimiento de que el tiempo es una flecha irreversible, y que tiene un rol creativo y constructivo, en la física del mundo microscópico, en química, en hidrodinámica, en biología» (Prigogine, Internet).

Reivindicada la asimetría pasado-futuro o, lo que es igual, la flecha del tiempo, sería posible hablar de novedad, de creatividad, de futuro como horizonte abierto de posibilidades, en contravía con la concepción de mundo de estirpe newtoniana inmune a tales categorías. Siguiendo con Prigogine y Stengers: «Tanto a nivel microscópico como a nivel macroscópico, las ciencias de la naturaleza se han liberado de una concepción estrecha de la realidad objetiva, que cree negar en sus principios la novedad y la diversidad en nombre de una ley universal inmutable» (Prigogine y Stengers, 2002, p. 301). Es posible dar un paso más lejos todavía. Si al lado del tiempo de la dinámica, cuyas leyes son reversibles, coexiste el de la termodinámica, cuyas leyes son irreversibles, debemos reivindicar su pluralidad. Una vez más Prigogine y Stengers: «La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la sencillez monótona de un tiempo único» (Prigogine y Stengers, 2002, p. 304).

8
EL KAIRÓS POÉTICO

Más que ocuparse del concepto de tiempo, de abogar por la recuperación de sus modalidades perdidas, los poetas participan de su diversidad. En particular, Borges asume la concepción de la vida como laberinto de tiempo, a la par que reivindica en la superposición de chrónos con aiôn el protofenómeno de la vocación paradójica de la existencia. Bachelard, de otro lado, construye el concepto de tiempo vertical, como tiempo poético por excelencia.

8.1. **Chrónos, aiôn y kairós en Borges**

Chrónos, aiôn y kairós, trilogía que si bien ha sido solapada por la academia y, en particular, por la tradición metafísica, no ha sido, en cambio, ajena a poetas como Borges, quien da cuenta de cada una de las tres modalidades de la temporalidad a través de su obra.

Porque experimentamos el tiempo como serie de instantes, Heráclito alude al río como metáfora del tiempo, al río que sigue su curso incesantemente, inexorablemente, mientras nosotros, en cambio, permanecemos en la orilla. Atentos al transcurrir del tiempo, descubrimos, no obstante, que nosotros también nos vamos, como refiere Borges en su poema: «A quien está leyéndome», incluido en el libro *El otro, el mismo*:

> [...] ¿No es acaso
> Tu irreversible tiempo el de aquel río

En cuyo espejo Heráclito vio el símbolo
De tu fugacidad?
[Borges, 1989, vol. 2, p. 302].

Si bien la concepción del tiempo como tiempo circular permite conjurar el terror cósmico que inspira el devenir, como ocurre con las culturas neolíticas, que vuelven sobre lo mismo para garantizar la supervivencia de la tribu; la concepción del tiempo como tiempo lineal, sucesivo, vacío, evidencia, en cambio, que la identidad es prestada. De allí que en el espejo del río no sólo se vea que el tiempo no se detiene, sino, además, que el hombre pasa. No es la única paradoja al respecto.

El mundo hubiera podido ser de una vez para siempre como quería Parménides, sin embargo, le ha sido deparada una segunda, una tercera, muchas oportunidades, de suerte que estaría recomenzando siempre, como quería Heráclito. Visto desde otro ángulo, el mundo serían las ruinas de lo que en su momento fue; caprichosamente recuperadas, mejor aún, editadas por la memoria, cuando no por la imaginación. Después de una de esas largas enumeraciones de episodios históricos y asociaciones dispersas que lo caracterizan, Borges concluye en su poema «Cambridge», incluido en *Elogio de la sombra*:

Esas miserias son los bienes
Que el precipitado tiempo nos deja.
Somos nuestra memoria
[Borges, 1989, vol. 2, p. 358].

A diario nos despedimos de las cosas una tras otra, de los episodios de los que participamos, de nosotros mismos, además. Así lo indica Borges en el poema «Límites», incluido en *El otro, el mismo*:

De estas calles que ahondan el poniente,
Una habrá (no sé cuál) que he recorrido
Ya por última vez
[Borges, 1989, vol. 2, p. 257].

Chrónos es generación, como tránsito del ayer al mañana a través del ahora, pero también destrucción, como tránsito del futuro al pasado a través del presente.

El tiempo subjetivo y simultáneo, denominado por los griegos aiôn, el tiempo vivido, que entreteje las experiencias y las expectativas acumuladas, es el tiempo del hombre, como lo refiere Borges en su poema «Edipo y el enigma», incluido en *El otro, el mismo,* en el que recrea el episodio mítico cuando el héroe se enfrenta a la esfinge que asolaba Tebas, la misma que daba muerte a todos aquellos que tenían el infortunio de cruzarse con ella, mientras no acertaran a resolver el acertijo propuesto. En su *Biblioteca mitológica,* III, 5, 8, Apolodoro lo trascribe: «¿Cuál es el ser que con una sola voz tiene cuatro patas, dos patas y tres patas?» (Apolodoro, 2004, p. 146). El hombre, respondió Edipo, saliendo avante del desafío. Así lo refiere Borges:

> Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día
> Y con tres pies errando por el vano
> Ámbito de la tarde
> [Borges, 1989, vol. 2, p. 307].

Aunque la respuesta del enigma formulada por Edipo se ha entendido en términos de chrónos, cuando alude al hombre que antes del año de haber nacido todavía no camina, que en la vejez se ayuda con el bastón, Borges se aparta de la exégesis tradicional, y la dilucida en términos de aiôn, cuando en el hombre se entrecruzan experiencias y expectativas reunidas a lo largo de su vida. El resultado es una monstruosidad, cuando la espontaneidad y el cálculo, el afán y la serenidad, el capricho y el desdén por colocar algunos ejemplos, no sólo rotan, sino que, además, se superponen. Siguiendo con Borges:

> La larga y triple bestia somos, todo
> Lo que seremos y lo que hemos sido
> [Borges, 1989, vol. 2, p. 307].

Descifrado el enigma, la historia toma un giro inesperado, cuando la esfinge se lanza por un precipicio. Si en la versión original el cronista se limitaría a registrar el hecho, en lo que a la lectura de Borges concierne es posible aventurar una explicación. Al escuchar la respuesta de Edipo, la esfinge descubre que se halla frente a una aberración de la naturaleza. No faltan las comparaciones. Registrada por Apolodoro en su *Biblioteca,* III, 8, en los siguientes términos: «[...] rostro de mujer, pecho, patas y cola de león, y alas

de pájaro» (Apolodoro, 2004, p. 146), la monstruosidad de la esfinge no era más que una monstruosidad espacial, mientras la del hombre, en cambio, sería una monstruosidad temporal, cuando en él se superponen la neofilia y la neofobia, lo apolíneo y lo dionisiaco (Nietzsche), un ello desbocado y un superyó represivo (Freud), los diversos roles y los diversos léxicos. Hermanos, la esfinge y el hombre se distinguen, no obstante, cuando la primera es lo que es, de suerte que el poeta habla de ella como «la eterna esfinge», no así el último, al que reconoce, en cambio, como «su inconstante hermano» (Borges, 1989, vol. 2, p. 307).

Si Edipo descifra el enigma de la esfinge, Borges hace lo propio con la leyenda alrededor suyo. No sería la única analogía. Si el hijo desplaza al padre del lado de la madre, como acontece con Edipo en cumplimiento de la profecía de la que fuera objeto; en lo que a Borges respecta, el mundo del autor hace rizoma en el mundo del lector, en palabras de Deleuze y Guattari, en consideración a los escándalos lógicos a los que tiene acostumbrado al lector, cuando el poeta se erige en protagonista de su propio poema, cuando dice:

> [...] con la tarde un hombre vino
> Qué descifró aterrado en el espejo
> De la monstruosa imagen, el reflejo
> De su declinación y su destino
> [Borges, 1989, vol. 2, p. 307].

En el atardecer de la vida, Borges utiliza bastón, y la alusión autobiográfica es clara. Como él mismo lo anuncia, el poeta interpreta la respuesta dada por Edipo a la Esfinge a partir de su vida. En el momento de su declinación, consciente de su destino, Borges se ve reflejado en el enigma como autor de una obra en la que se superponen múltiples culturas, géneros y disciplinas. El poema termina con los siguientes versos:

> Nos aniquilaría ver la ingente
> Forma de nuestro ser, piadosamente
> Dios nos depara sucesión y olvido
> [Borges, 1989, vol. 2, p. 307].

Al amparo de chrónos, de la serie de instantes que se suceden sin tregua, nos turnamos los muchos que somos. La rotación de

roles y de léxicos se impone como la vía por excelencia para evitar que se amotinen los impulsos aplazados, que maquinan su venganza desde el inconsciente si nos atenemos a las teorías del célebre médico vienés. En las últimas décadas, no obstante, lingüistas y filósofos advierten que los léxicos no sólo rotan, sino que, además, caducan, dada su incapacidad para apalabrar sentidos emergentes surgidos de la conversación o la investigación; otro tanto sucede con el relevo de los roles si nos atenemos a psicólogos y sociólogos, como un mecanismo todavía más radical para garantizar la diversidad a pesar de la finitud. Leemos en *Aceleración y tiranía del presente* de Beriain:

> Las cosas (trabajos, esposas, compromisos religiosos y políticos) pudieran ser de otra manera [...] nómadas [...] en un mundo que exige una gran movilidad cognitiva —uno debe ser muy flexible en sus convicciones—, geográfica —uno no puede echar raíces en un lugar—, e ideológica —uno no puede hacerse de por vida fiel votante de un partido [Beriain, 2008, pp. 159-160].

Si el tiempo es el tiempo vivido, aiôn, su plasticidad es evidente, su fragilidad también, cuando la narración de la que somos protagonistas, escenario, público y extras se edita a diario. Durante la noche, la interinidad del hombre alcanza su punto más alto, como refiere Borges en el poema «El sueño»:

> La noche nos impone su tarea
> mágica. Destejer el universo,
> las ramificaciones infinitas
> de efectos y de causas, que se pierden
> en ese vértigo sin fondo [...]
> Curiosamente, una pastilla puede
> borrar el cosmos y erigir el caos
> [Borges, 1989, vol. 3, p. 321].

Al dormir se suspende aiôn, mientras prosigue chrónos, cuando el mundo para nosotros retorna a los orígenes donde todo era nada, en lo que constituye el protofenómeno del eterno retorno, del tiempo circular, pero también de la iniciación mística, del hombre que muere en lo que es para renacer otro. «Mañana será otro día», se escucha decir a diario. Mientras chrónos se desvirtúa al soñar, nos quedamos, en cambio, con aiôn, liberados del

antes y el después. En el sueño, de otro lado, las imágenes no se dividen en verdaderas y falsas, cuando todo lo soñado es verdadero. En su «Metapsicología», al referirse a los fenómenos del inconsciente, Freud los caracteriza por «[...] la falta de contradicción [...] la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica» (Freud, 1970, p. 187). Durante la noche gobierna chrónos sin rivales, excepto en el sueño cuando lo haría aiôn en similares condiciones. De noche se relevan, de día se superponen chrónos y aiôn. No sería la única observación al respecto.

La dualidad chrónos-aiôn, como también la dualidad sucesión-simultaneidad, tienen su contrapartida literaria en la dualidad poesía-prosa como se explica enseguida. Mientras la prosa se define como una sucesión de proposiciones articuladas por conjunciones que hacen las veces de conectores lógicos; la poesía, en cambio, favorece la simultaneidad de resonancias semánticas inducidas por la declamación, la lectura, en condiciones de provocar reacciones anímicas, la misma que trasciende la organización del poema en estrofas y versos. Leemos en *La muerte de la tragedia* de Steiner: «El modelo natural de la prosa es lineal; procede mediante enunciados sucesivos [...] La poesía puede proponer convicciones discordantes a un mismo tiempo. Las metáforas, las imágenes y los tropos de la retórica del verso pueden estar cargados de significados simultáneos pero dispares» (Steiner, 2001, p. 179). A semejanza del sueño, la declamación de un poema, su lectura, toma distancia de chrónos, del lado de aiôn, en la medida en que el pensamiento analógico prima sobre el pensamiento causal. Al referirse al verso desde el punto de vista de la gramática, Steiner dirá: «La sintaxis del verso está, en parte, liberada de la causalidad y el tiempo» (Steiner, 2001, p. 179), es decir, de chrónos como tiempo lineal y sucesivo, como la condición de la posibilidad del pensamiento causal.

Desde la perspectiva de chrónos el instante estaría encadenado; desde la perspectiva del kairós, en cambio, constituye el punto de partida de una bifurcación. Así se lea en los primeros versos del poema de Borges titulado «Para una versión del I King», contenido en *La moneda de hierro* que: «El porvenir es tan irrevocable / como el rígido ayer» (Borges, 1989, vol. 3, p. 153), el continuo del tiempo no es perfecto, dado que no faltan las rupturas, esos episodios clasificados como experiencias so-

beranas en la terminología de Bataille, como las de tipo místico y mágico, estético y erótico.

A condición de estar atentos al kairós, no ser inferiores a la provocación y recoger el guante, las oportunidades no pasan de largo. Siguiendo con el poema de Borges «Para una versión del I King»:

> No te rindas. La ergástula es oscura,
> la firme trama es de incesante hierro,
> pero en algún recodo de tu encierro
> puede haber un descuido, una hendidura
> [Borges, 1989, vol. 3, p. 153].

Prisión dentro de la prisión, espacio mínimo que en tiempos del Imperio Romano era reservado para los esclavos, la ergástula sería una variedad de tortura, en donde los reos permanecen hacinados. No sólo hay ergástula en el espacio, también la hay en el tiempo, como la referida por Borges. Extras dentro de la trama de la historia, nos gobierna la inercia de una serie de procesos cósmicos, históricos y culturales que nos dominan, y que apenas dejan una reducida capacidad de maniobra. Escapar de la ergástula no es fácil. No obstante, «puede haber un descuido, una hendidura» (Borges), una bifurcación que el azar regala o la perseverancia crea. Si chrónos y kairós, tiempo objetivo y momento oportuno, se contraponen como ocurrió con los partidarios de la predestinación y los del libre albedrío en el siglo V, con motivo de la querella que enfrentó a Agustín con Pelagio, Borges nos aporta sus símbolos: la ergástula y la hendidura.

8.2. **El laberinto como metáfora del tiempo en Borges**

Aunque culturas como la egipcia y la cretense conciben el laberinto como una intrincada red de corredores en la que una vez dentro no es fácil hallar la salida, Borges, como suele suceder, se aparta de la tradición. Para el escritor argentino en algunos de sus textos el laberinto no es una construcción, no es siquiera un fenómeno espacial, es por el contrario un fenómeno temporal. Leemos en «El jardín de los senderos que se bifurcan», cuando el sinólogo Stephen Albert dialoga con Yu Tsun, el

protagonista del relato. Mientras el sinólogo destaca la novedad del laberinto construido por Ts'ui Pên, su interlocutor, no obstante, no lo honra con su comprensión:

> —Aquí está el Laberinto —dijo indicándome un alto escritorio laqueado.
> —¡Un laberinto de marfil! —exclamé—. Un laberinto mínimo...
> —Un laberinto de símbolos —corrigió—. Un invisible laberinto de tiempo [Borges, 1986, vol. 1, pp. 476-477].

No eran las simetrías laboriosamente diseñadas en la superficie del escritorio lo que Stephen Albert quería señalar a Yu Tsun, sino el libro que allí reposaba, el libro escrito por Ts'ui Pên. Habiéndose retirado del mundo para construir un laberinto y escribir un libro, Ts'ui Pên falleció trece años después; los herederos, que no eran otros que los antepasados de Yu Tsun, si bien hallaron los manuscritos de una obra inacabada, no dieron, en cambio, con el laberinto. Fue necesario el concurso de Stephen Albert, un extranjero, algunas generaciones después para resolver el misterio. Lejos de lo que todos creían basados en la interpretación sumaria de las palabras de Ts'ui Pên, el legado no se componía de un libro y un laberinto considerados aparte, sino del libro que era a la vez un laberinto. En el curso del relato, Stephen Albert se refiere al libro en los siguientes términos: «Un laberinto de símbolos —corrigió—. Un invisible laberinto de tiempo. A mí, bárbaro inglés, me ha sido deparado revelar ese misterio diáfano. Al cabo de más de cien años» (Borges, 1989, vol. 1, p. 477).

Para construir su laberinto, Ts'ui Pên parte de la más consuetudinaria de las experiencias, esa que nos compete como seres históricos, nómadas, en condiciones de renovarse en cada oportunidad: «[...] cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras» (Borges, 1989, vol. 1, p. 478). Corolarios no faltan. Oneroso es elegir, como lo sabían los trágicos griegos que colocan al héroe ante dilemas inconmensurables que ni los dioses pueden dirimir. No es el único, por supuesto. Cada decisión personaliza nuestra trayectoria, proporciona una serie de experiencias y expectativas que nos alejan todavía más del punto de partida. Si las opciones se multiplican, el itinerario se singulariza. No debe extrañarnos así que en la

actualidad los contextos compartidos difícilmente sean ganados *a priori*, sino que las más de las veces deben ser construidos *a posteriori*; en contraposición a lo acontecido en el pasado cuando no había imprenta, ni *mass media*, ni Internet, que pusieran a circular las diferencias, ya que bastaba coincidir en las coordenadas espacio-temporales para participar de los mismos prejuicios y expectativas.

Si la reflexión filosófica de «El jardín de los senderos que se bifurcan» consiste en reivindicar la condición del tiempo como laberinto, su aporte como ficción iría más lejos todavía, cuando niega la condición excluyente de las disyuntivas. De allí que el escritor argentino anticipe la teoría de los universos paralelos con la economía de pensamiento que lo caracteriza:

> Fang, digamos tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo, naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etcétera. En la obra de Ts'ui Pên, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones [Borges, 1989, vol. 1, p. 478].

¿No es un texto la suma de sus interpretaciones, no podríamos decir lo mismo de un autor? Cuando Stephen Albert se ocupa de las opciones ofrecidas a Fang, recrea las que justamente le competen en el momento mismo en que lo dice, y lo hace a pesar de desconocer las intenciones de su inesperado huésped, Yu Tsun, un espía japonés al servicio de Alemania, el cual se dispone a enviar un mensaje a su jefe a través del asesinato de su anfitrión, en consideración a que el apellido de la víctima coincide con el nombre del objetivo militar que es menester destruir, como una manera de demostrar la valía de los hombres de su raza, artificio literario mediante el cual Borges otorga un aire de objetividad a las posibilidades en cuestión. En «El jardín de los senderos que se bifurcan», el hombre sería la suma de todos los caminos. Los universos paralelos, si nos atenemos a la hipótesis literaria, no serían excluyentes. Una hipérbole de la diversidad de roles, una licencia de la imaginación. No obstante, la hipótesis contraria, la que nos proporcionaría identidad, la que dice soy esto y no lo otro, constituye una falacia. Si bien no somos todos, tampoco somos uno, al que se le atribuya una definición de estirpe deci-

monónica construida con el concurso de algunos sustantivos. Dada la rotación de roles, la interinidad de léxicos también, a través de la vida nos internamos por el laberinto de tiempo en diferentes direcciones, pero no en todas.

Como sus homólogos en Egipto, en Grecia, el laberinto referido por Borges en «El jardín de los senderos que se bifurcan» se constituye a partir de la bifurcación; a diferencia suya, no se aplica al espacio sino al tiempo. Uno podría creer que el laberinto del poeta es una metáfora del cretense, no obstante no es así. El laberinto por excelencia es el futuro o, más exactamente, el advenir (zukommen), desde cuando el *Homo habilis* talla la piedra no como un fin en sí mismo sino para valerse de su filo en menesteres variados, operando una bifurcación. Que en español hayamos abandonado el futuro del indicativo, «yo caminaré», «yo leeré», en favor de la perífrasis construida con el verbo ir: «yo voy a caminar», «yo voy a leer», implicaría dejar de ver el tiempo posterior al presente como tiempo desligado de él (como futuro), para asumirlo, en cambio, como tiempo en conexión con él (como advenir), cuando el verbo «ir» sirve de puente entre el sujeto y la acción prevista, inminente.

Aunque se rotulen con la misma palabra laberinto, el cretense y el de tiempo no obedecen a los mismos parámetros; al último no se aplican dualismos propios del primero, como adentro-afuera, centro-periferia, como refiere Borges en su poema «Laberinto», incluido en *Elogio de la sombra*:

> No habrá nunca una puerta. Estás adentro
> Y el alcázar abarca al universo
> Y no tiene ni anverso ni reverso
> Ni extenso muro ni secreto centro
> [Borges, 1986, vol. 2, p. 364].

La ausencia de puerta no es una invitación a entrar como en el caso del cretense, a trapasar el umbral y acceder al misterio; en el laberinto de tiempo la puerta estaría de más, no es necesario entrar, «Estás adentro» (Borges). Parodiando a Wittgenstein: los límites del laberinto (de tiempo) son los límites del mundo. Como en el universo descrito por la física de Einstein, ocioso es preguntar por el espacio-tiempo más allá de la materia-energía, cuando la última imprime su forma al primero. El laberinto de

tiempo, de otro lado, no tiene centro, si lo hubiera se desplazaría en cada bifurcación.

Si en el laberinto de espacio «se hace camino al andar» (Machado); en el de tiempo, en cambio, somos nuestras rupturas. En otras palabras, la historia es más que el simple paso del tiempo; si al último lo forja la continuidad, a la primera, en cambio, la bifurcación. Siguiendo con Borges:

> No esperes que el rigor de tu camino
> que tercamente se bifurca en otro
> que tercamente se bifurca en otro
> tendrá fin. Es de hierro tu destino
> como tu juez
> [Borges, 1986, vol. 2, p. 364].

Nuestro destino, que Borges reconoce de hierro, es la bifurcación, a la que el poeta dedica un verso y el siguiente clonado exactamente del primero, «que tercamente se bifurca en otro», y en el que el mundo del autor hace una vez más rizoma en el mundo del lector. No en vano Heidegger advierte en *El ser y el tiempo* cómo los existenciarios del Dasein (ser-ahí), la ex-sistencia, como un salir fuera de sí mismo; la trascendencia, como un ir más allá de sí mismo, hacen evidente nuestra condición interina, nómada o, si se quiere, el primado del advenir. Desde el momento en que el hombre cruza el umbral que separa la naturaleza de la cultura, estaría condenado al desarraigo.

8.3. **La vocación paradójica de la existencia**

Como serie de bifurcaciones que lo distancian de los otros, el individuo es único, como refiere Borges en «El jardín de los senderos que se bifurcan», cuando el testimonio del protagonista no sólo reivindica la singularidad de su acontecer, sino, además, la del momento presente: «Después reflexioné que todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y el mar, y todo lo que realmente pasa me pasa a mí...» (Borges, 1986, vol. 1, pp. 472-473). No obstante, a diario descubrimos que la originalidad es prestada, que léxico y gramática nos dominan como puede ejemplificarse:

— Cada palabra de nuestro léxico, de nuestro idioma, configura una expectativa sobre el mundo; con unas en vez de otras el mundo se lotea de distinta manera. En guaraní, la distinción entre ñandé (el nosotros contextualizado) y oré (el nosotros descontextualizado o, si se prefiere, generalizado) permite adelantar distinciones ajenas a otros idiomas. Cuando un político habla de «nosotros» en español, cuando dice por ejemplo «Nosotros vamos a salvar el país», la ambigüedad del pronombre en cuestión llevaría al auditorio a sentirse incluido, aunque el autor de la frase en ningún momento haya pensado en contar con ninguno de los allí presentes para conformar su equipo de gobierno, en lo que constituye un lugar común de la demagogia vernácula: no sucede lo mismo en guaraní, cuando el ñandé compromete al político de manera explícita a contar con el otro, mientras el oré haría explícita su exclusión.

— Reivindicar el sujeto como agente nos haría proclives al individualismo, al autoritarismo también; hacerlo, en cambio, como paciente, aproxima a la comprensión de fenómenos intersubjetivos como la tradición, la cultura, las mismas que nos relativizan, como también al protagonismo de los otros en nosotros. En su entrevista con Antonio Carrizo, Borges relata el siguiente apunte de su primo Willy Borges: «Había tan poca gente en una conferencia "[...] que si faltaba uno más ya no cabía"» (Borges y Carrizo, 1997, p. 179) a propósito del inventario de los ausentes; no obstante, el autor «regaló» su apunte —la ironía que hiciera carrera en los círculos literarios— a Macedonio Fernández, al tiempo que argumentó su gesto. La frase, dijo él «[...] realmente era de Macedonio, porque a mí, de no haber estado frente a Macedonio, no se me hubiera ocurrido» (Borges y Carrizo, 1997, p. 179). En el primo de Borges, forzoso es concluir, el sujeto y el agente de la acción no coinciden.

Y ese doble movimiento de la vida que personaliza (aiôn) y despersonaliza (chrónos) los episodios de los que participamos, tiene su protofenómeno en el lenguaje, como revela Juarroz en su poema 42 de la *Séptima Poesía Vertical.*

La palabra trae al sentido lo que hasta entonces era nada, cuando el poeta toma el relevo de los dioses en la posta de la creación, pero también nos prefigura, y Juarroz utiliza la metáfora de la cárcel para ilustrar el caso.

El hombre es siempre
el constructor de una cárcel.

Hay prisioneros del marxismo, prisioneros del psicoanálisis, como en el medioevo los hubo del cristianismo no necesariamente por obra de la Inquisición, sino de la catequesis. Otro tanto diríamos de los hábitos lingüísticos que ponen su sello personal a la cárcel, como acontece con el estilo plano y el lenguaje literario.

Y no se conoce a un hombre
hasta saber que cárcel ha construido
[Juarroz, 2001, p. 94].

La materia prima del mundo que nos pre-ocupa, que nos reclama, sería la palabra o más exactamente los usos lingüísticos que han hecho carrera en la respectiva sociedad o cultura, en los que se conjuga sonido y sentido, significado y ánimo, presupuestos y valoraciones negociadas a través de los procesos comunicativos. En consecuencia, no estamos solos. Continúa Juarroz interesado en la palabra:

Algunas veces parece sólo la propia,
pero es también la de otros
[Juarroz, 2001, p. 94].

Como red de significados y sentidos, la sustancia del hombre es la palabra, pero la palabra es una construcción colectiva, un acuerdo que ha pasado la prueba de la historia, y en esa medida los barrotes de nuestra cárcel son al mismo tiempo los de otras. No es la última consideración al respecto. Si nos aventuramos por recónditos parajes, si nos internamos en el laberinto de nuestra propia vida, nuestros sesgos lingüísticos nos persiguen como la sombra; no es fácil trascenderlos, y a lo sumo, los cambiamos por otros. Al final advertimos la identidad del carcelero con sorpresa, con desgano, con pena: es la misma que la del prisionero, como una manera de recuperar el protagonismo perdido por el atajo de la ironía. Continúa Juarroz:

Y no le basta con construir la prisión:
aporta también el carcelero
[Juarroz, 2001, p. 94].

Como los monjes que cavan su propia tumba, el hombre construye su propia cárcel. Nadie dirá que no la hizo a su medida. No es una creación ex-nihilo, sin embargo. Nuestro es el diseño, no los materiales.

> Lo único que el hombre no pone
> es el material para hacer la prisión,
> porque sobra en todas partes
> [Juarroz, 2001, p. 94].

8.4. **Arte poética**

Que los poetas no hayan sido cómplices de la simplificación del tiempo ha sido ejemplificado en Borges; que la poesía se distinga de la filosofía en la manera de asumir el tiempo, lo explica Bachelard. Leemos en «Instante poético e instante metafísico» del pensador francés. Mientras las filosofías «[...] exigen interminables prólogos, la poesía se opone a los preámbulos, los principios, los métodos y las demostraciones» (Bachelard, 1973, p. 115), cuando no pretende acorralar al otro a través de impecables silogismos o laboriosas arquitecturas de conceptos, generosas en simetrías, además, sino seducirlo por conducto de una metáfora, de una ironía por ejemplo. A diferencia del lógico, que amenaza a la contraparte de incurrir en contradicción si no enajena su voluntad a la suya; el poeta, en cambio, despierta, inicia, reta. La estratagema es simple. A semejanza de los virus, cuya condición de seres vivos la adquieren únicamente como parásitos, la poesía no existe en sí misma, sino que lo haría, en cambio, a través de la interacción con el auditorio, con el lector, de cuyas fortalezas se vale para potenciar sus efectos, para hacerlo suyo, haciéndose suya.

Si el poema no sólo es significado, sino, además, sonido, sentido, ánimo, el tiempo en el que nos habla no es un tiempo corriente, no es un tiempo reducido al instante presente, huidizo y fugaz, a través del cual el futuro hace tránsito al pasado. Bachelard reivindica la singularidad del instante poético, cuando advierte la existencia de «[...] un tiempo que llamaremos *vertical* para distinguirlo del tiempo común que huye horizontalmente con el agua del río, con el tiempo que pasa» (Bachelard, 1973,

p. 116). El tiempo vertical no es un tiempo aristotélico como la caravana de instantes camino de la nada, ni siquiera un tiempo bergsoniano en el que se acumula el pasado en el presente, sería más bien un tiempo heideggeriano en el que se impone la simultaneidad de lo sido y el advenir en el presente. Siguiendo con Bachelard: «El poeta destruye la continuidad simple del tiempo encadenado para construir un instante complejo, para unir sobre ese instante numerosas simultaneidades» (Bachelard, 1973, p. 115). Subjetivo, simultáneo, vertical, el tiempo propuesto por el pensador francés es un tiempo que nos atraviesa a la manera de una iniciación, de acuerdo con la maestría del poeta, acción en la que los recursos literarios juegan un rol de primer orden, sin olvidar la decisiva participación del auditorio, del lector, sin la cual no sería posible la interacción.

A tono con la concepción del tiempo como tiempo vertical de Bachelard, con la complejidad que lo caracteriza a través de la cual se haría posible la gestación de significados y sentidos superpuestos, se advierte el protagonismo de una serie de recursos literarios como la metáfora y la ironía, tendientes a trascender el significado proposicional de los enunciados, a transmutar el sonido en sentido, el sentido en ánimo, a provocarnos, a reiniciarnos, además.

Hay un pasaje en el discurso, hay un momento en la conversación, en el que los efectos de una ironía pueden ser devastadores, no sólo desde el punto de vista argumentativo, sino, además, anímico. Leemos en la *Vida de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, cuando se ocupa de Diógenes el cínico: «[...] habiéndole visto Platón lavando unas hierbas, se le acercó y le dijo: "Si sirvieras a Dionisio, cierto no lavarías hierbas"; mas él, acercándosele también, le respondió: "Y si tú lavaras hierbas, seguramente no sirvieras a Dionisio"» (Laercio, 1991, p. 148). A falta de otras opciones, el cínico acude al trabajo físico, indigno del hombre libre en Grecia; para el aventajado alumno de Sócrates, un eupátrida, además, la sumisión del cínico a la materia resultaría deplorable. Un filósofo cortesano, conminado a legitimar las ocurrencias del mandatario de turno, no es un filósofo, pensará Diógenes, en cambio, cuando recomienda la autarquía a Platón.

Particularmente aguda es la ironía de Borges, contenida en uno de los apartes del poema: «Trece monedas». Leemos:

UN POETA MENOR

La meta es el olvido
Yo llegué primero
[Borges, 1986, vol. 2, p. 469].

Si la muerte nos iguala (Villon), en la fosa común del olvido no se discriminan los éxitos de los fracasos. No faltan las implicaciones. Si tarde o temprano todos nuestros esfuerzos son pasto del olvido, si no es otro el punto de llegada del laborioso peregrinar, debemos concluir que los autores que nadie lee, que nadie recuerda arriban primero a la meta, como ocurre con el poeta menor; los clásicos, en cambio, paradójicamente serán los últimos.

Uno puede pasar en el espacio, cuando va de un lado a otro, como también en el tiempo, cuando el mañana se transmuta en ayer. Ambos usos del verbo «pasar», se mezclan en una ironía que un joven, probablemente resentido, dedica a la condesa de Castiglione, hermosa dama que fuera, de acuerdo con el relato de su vida reseñado por Lleras Restrepo en *De ciertas damas*: «Paso, señores, a la belleza que pasa» (Lleras, 1986, p. 304).

Referidos con las palabras de todos los días, con las metáforas lexicalizadas también, los fenómenos fuera de lo común corren el riesgo de no llamar la atención. Queda, no obstante, la habilidad del escritor, para provocar al lector, para habilitar una metáfora, que si bien dice lo mismo desde un punto de vista proposicional, lo enriquece, no obstante, con un excedente de sentido, cuando no de ánimo inducido a través del evento comunicativo. Leemos la siguiente descripción de un huracán hecha por Watzlawick en *El lenguaje del cambio*: «[...] vio una pesada puerta de madera, en la que se incrustó una paja con la fuerza de un clavo» (Watzlawick, 1994, p. 67), en el que el ejemplo prototípico «se incrustó una paja con la fuerza de un clavo» (Watzlawick) haría la diferencia.

Lejos de reducir los efectos al interlocutor, al lector, las resonancias semánticas y las reacciones anímicas inducidas por determinado discurso, por determinado texto, se harían extensivas al protagonista, al autor. Leemos en la «Balada egótica en tono teatral» de León de Greiff:

¡Estoy solo!... ¡Estoy solo...! —Vasta sombra
Ciñe mi soledad, que ya delira...
¡Mentira! No estoy solo. Ella me nombra
¡Y en sueños me mira!
[De Greiff, 1975, vol. 1, p. 41].

En el primer verso la expresión «Estoy solo» se repite, aunque los signos de puntuación rotan. Cuando el signo de admiración precede a los puntos suspensivos, es una confesión que nos sobrecoge, un lamento que nos conmueve. Cuando el orden se invierte, la soledad nos espolea. Estar entre sombras, es estar recogido en uno mismo, consigo mismo, cuando el perímetro del mundo va únicamente hasta donde se extienden sigilosos los recuerdos; cuando el poeta se retira, se confina en sus propios pensamientos. Todo lo cual provocaría una mutación de rol. Lejos de asumir el mundo como si fuera un hotel, de habitar un lugar que no es el suyo, amoblado con criterios ajenos, el poeta lo haría en condición de artífice, con la rebeldía que lo caracteriza. En ese instante la ocasión es propicia y el autor se sobrepone, se independiza, delira. «¡Mentira! No estoy solo. Ella me nombra». Aunque lejanos, habrá palabras que los unan, sentidos que resuenan a distancia. No está solo. Antes que hermano de la muerte (Hesíodo), el sueño es ariete de la vida. En ese orden de ideas, no debe extrañarnos que el poeta cierre la estrofa con el verso: «Y en sueños me mira». Si el olvido no distingue fantasías de «realidades», la imaginación tampoco, y el poema habrá transmutado ausencias en presencias con el virtuosismo de un mago que trae al sentido lo que antes era nada. En la «Balada egótica en tono teatral» de León de Greiff se superponen, en definitiva, la queja y la euforia, el lógico y el mago, en un instante en el que la simultaneidad (Heidegger) releva a la sucesión, en el que la verticalidad (Bachelard) nos atraviesa.

9

EL LABERINTO ES ZURDO

Al margen de la concepción del tiempo como tiempo descontextualizado y despersonalizado, es posible reivindicar la unidad hombre-tiempo, de modo que el individuo, la sociedad también, no constituyan perchas de atributos; sino que, por el contrario, sus diferencias difieren como plantea Derrida. Mientras el tiempo continuo, sucesivo, «espacializado», legitima la dinastía de los ismos; la simultaneidad del tiempo, en cambio, nos llevaría a concebir el acontecer histórico como bifurcación. Dado un tiempo plural y no lineal, los caminos no se dividen en verdaderos y falsos, de suerte que no existe la fórmula exacta para zanjar conflictos; no obstante, apostamos. Las diferencias saltan a la vista. No es lo mismo sustentar una apuesta que una verdad. No serían otras las consideraciones a repensar en el ámbito político conexas a la simplificación del tiempo en Occidente.

9.1. **Diferencias de diferencias**

Inducido por el proceso de descontextualización que favorece la escritura, el nombre común degenera en universal. No fue otro el punto de partida de la filosofía platónica que gravita alrededor del modelo o arquetipo, en la cual se inspiran los teólogos realistas como Anselmo de Canterbury en la medida en que reivindican la existencia de los universales, los cuales existen de tres maneras distintas: como modelos en la mente de Dios, como esencias en el mundo y como conceptos en la mente del hombre. No fue opinión unánime, sin embargo. Mientras los conceptua-

listas o nominalistas moderados como Abelardo y Guillermo de Ockham reducen el universal a la actividad intelectual como el último lo plantea en su *Lógica*: «Hay que aceptar que ningún universal es sustancia de cualquier modo que se considere. Pero cualquier universal es una intención del alma» (Ockham, 1994, p. 69); los nominalistas extremos como Roscelino declaran, en cambio, que los universales nada más serían soplo de voz. En ese orden de ideas, fenómenos rotulados con la misma palabra no tienen más que un aire de familia (Wittgenstein).

Y a pesar de la crítica a los universales adelantada por los pensadores nominalistas, no hay catálogo de teólogos en el que no figuren Abelardo y Guillermo de Ockham, en el que no se cite a Roscelino, cuyas ideas apenas conocemos por las citas de sus detractores, como si sus divergencias con los pensadores realistas fueran una anécdota más de la historia de la filosofía. La explicación es simple. No por apartarse de los universales, los nominalistas dejarían de estar comprometidos con el monoteísmo que articula el mundo alrededor de un centro, y en esa medida las diferencias de las que se ocupan están subordinadas a la unidad. Para romper con la racionalidad arquitectónica que gobierna la teología, en complicidad con la metafísica y la epistemología, era necesario ir más lejos todavía.

En la construcción (o reconstrucción) del término *différance,* Derrida empieza por comparar los términos *diapherein* del griego y *differre* del latín. El término griego *diapherein,* como advierte el pensador francés, en la *Différance,* comparte con el término latino *differre,* el hecho de: «no ser idéntico, ser otro, discernible, etc.» (Derrida, 1989, pp. 43-44). Lejos de clonar el *diapherein* griego, el *differre* latino no sólo apunta al adjetivo «diferente», sino que también lo hace al verbo «diferir», lo que abre un abismo entre ambos. Cuando se ocupa del diferir característico del *differre* latino, no así del *diapherein* griego, el pensador francés señala: «[...] es temporalizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la safistaccion del "deseo" o de la "voluntad"» (Derrida, 1989, p. 43). En el término latino *differre,* que Derrida traduce a partir del neologismo *différance,* se conjugan, en síntesis, la diferencia, de un lado, y el diferir, de otro lado, no como atributos sucesivos, sino como procesos simultáneos, cuando a través suyo las diferencias son diferidas,

acción de la que resultan nuevas diferencias en condiciones de ser diferidas, y así sucesivamente. Advierte Derrida: «Las diferencias son, pues, "producidas" —diferidas— por la diferancia» (Derrida, 1989, p. 50), en un proceso sin fin. Cada nueva lectura estaría en condiciones de operar asociaciones, comparaciones, inferencias no registradas previamente. Lejos de ser una excepción, diferir es la regla. Diferencia que no difiere es un acto de fe, producto de un pensar sustantivado, y en definitiva, una abstracción. De nuevo Derrida: «Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias» (Derrida, 1989, p. 46).

Al diferir diferencias antes que limitarnos a inventariarlas estaríamos a tono con la «lógica» del tiempo, no sólo del tiempo en sí que todo lo devora, sino, además, del tiempo para el hombre que a diario se bifurca. No faltan las analogías en el ámbito político, en el que es menester repensar la función del disenso, el rol de las minorías, dentro de la dinámica social, como prioridad de la actividad política. Si desde el punto de vista sincrónico las minorías se verían —literalmente— como un parche, desde el punto de vista diacrónico, en cambio, ellas son la vacuna contra la endogamia, garantizan la psicodiversidad; la sociedad que las suprime estaría condenada a la involución, como puede verificarse repetidas veces en la historia. No es asunto de menor cuantía. Sin pluralismo no hay bifurcación, sin bifurcación no hay futuro.

No se discute, sin embargo, la necesidad de contar con unas reglas de juego mínimas aceptadas por los participantes sin las cuales la convivencia ciudadana no sería viable. Sin embargo, las reglas de juego en cuestión no derivan de una hipotética naturaleza humana como pretenden los filósofos racionalistas a la manera de Kant, sino de la conversación, en la que no sólo opera el argumento, sino, además, la negociación, de suerte que no habría motivos para pensar que fueran las únicas o las últimas.

9.2. **El derecho al futuro**

Fue afortunada la circunstancia de haber puesto Andrónico de Rodas el nombre de *Metafísica* a los textos de Aristóteles que venían después de la *Física,* cuando en el siglo I editó las obras

completas de su antecesor en la dirección del Liceo. En su condición de invariantes aprehendidos por el intelecto, los primeros principios referidos por Aristóteles en la *Metafísica* no podían asimilarse a los fenómenos físicos percibidos por los sentidos, de los que se ocuparía, en cambio, la *Física*. Al abordar los primeros principios, en síntesis, la obra de Aristóteles lo hace de una serie de entes abstractos, universales, que trascienden la experiencia sensible, lo particular. No es el único ejemplo en esa dirección.

Fue una feliz casualidad que los diputados a la Asamblea Nacional de Francia, conocidos como jacobinos, los más radicales entre los políticos que habían tomado distancia del antiguo régimen, se acomodaran justamente en el ala izquierda del edificio destinado para su reunión, en 1786. Abundan las metáforas al respecto. Si estar a la derecha constituye la manera de ser fiel al *statu quo*, de obedecer al mandato de su inercia a riesgo de provocar el fin de la historia; sin doblar a la izquierda, de otro lado, no sería posible gestar historia, sacar partido del azar, corresponder al kairós, a riesgo de transmutarse en derecha, en derecha vergonzante por supuesto, al conquistar el poder, cuando se erige en Estado.

A pesar de la claridad conceptual que en principio se atribuye a los términos de «izquierda» y «derecha», los intentos por encadenarlos a determinadas ideas políticas arrojan, no obstante, resultados problemáticos. En los comienzos, el concepto de izquierda se asocia con el proyecto político-filosófico de la Ilustración, el mismo que asume los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, inspirados en un antiguo lema masónico, que fiel a las tradiciones de los cultos mistéricos concibe en la fraternidad que caracteriza a los individuos que han avanzado por el camino de su perfeccionamiento espiritual el antídoto contra la tentación de generar desigualdad a partir de la libertad, tentación nada fácil de superar sin su concurso, como se ha verificado diferentes veces en la historia. Operado el relevo de la monarquía por la república en Francia, los gobernantes adoptan —en diversa medida— el credo liberal, y en particular, la defensa de los derechos individuales, cuando eliminan la desigualdad por nacimiento, desmontan las corporaciones de artes y oficios, garantizan el derecho de propiedad, así como también reivindican la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa. No obstante,

hubo quieres se colocaron a la izquierda de la izquierda. En su *Manifiesto sobre los plebeyos,* Babeuf toma distancia de las reformas sociales adelantadas por los jacobinos en el poder, cuando decretan la igualdad ante la ley, al considerarla insuficiente, puesto que aboga, en cambio, por una igualdad «real»:

> [...] todo lo que tiene un miembro del cuerpo social por debajo de la suficiencia de sus necesidades de toda especie y de todos los días, es el resultado de una expoliación de su propiedad natural individual [...] todo lo que un miembro del cuerpo social tiene por encima de la suficiencia de sus necesidades de toda especie y de todos los días, es resultado de un robo hecho a los coasociados, que priva necesariamente a un número, más o menos grande, de su cuota-parte de los bienes comunes [Babeuf, Internet].

Si las ideas liberales representaron la izquierda en tiempos de la Revolución Francesa, con el surgimiento de las ideas socialistas revolucionarias en el siglo XIX, el liberalismo, el credo de Locke y Montesquieu, es ubicado a la derecha, cuando se lo considera, en cambio, comprometido con la burguesía, es decir, con el *statu quo,* cuando se tilda a sus dirigentes de reaccionarios. No es la última palabra al respecto. Habiendo conquistado el poder en Rusia, los socialistas marxistas reivindican la dictadura del proletariado como la vía para adelantar una serie de transformaciones económicas, políticas y culturales, durante el período de transición que les permita construir el sistema comunista en el que no sólo se eliminaría progresivamente la propiedad privada de los medios de producción, sino que, además, el Estado sería reducido a su mínima expresión, al tiempo que se ejercería una especie de democracia directa y así mismo descentralizada. Al descreer del Estado, cuya parcialidad no admite discusión, el anarquismo se ubica a la izquierda del socialismo, del marxismo inclusive, cuando no concibe su eliminación al final del proceso revolucionario como proponía Marx, sino al comienzo. Leemos en Bakunin: «Yo deseo la organización de la sociedad y de la propiedad colectiva o social de abajo arriba por medio del sufragio de las asociaciones libres; no de arriba abajo, impuesto por una autoridad cualquiera» (Bakunin, 2000, p. 132).

Hay quienes, de otro lado, han renunciado a la idea de identificar izquierda y socialismo, para hacerlo, en cambio, con la

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, formulados por la Asamblea Constituyente en el marco de la Revolución Francesa. Sin embargo, Marx se coloca a la izquierda del paradigma en referencia, cuando en «La cuestión judía» advierte la complicidad del listado de derechos en referencia con las ideas liberales de estirpe burguesa, es decir, capitalista, las mismas que gravitan alrededor de los derechos del individuo: «[...] los llamados derechos humanos, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad» (Marx, Internet). La reacción no se haría esperar, cuando subsiguientes formulaciones de los derechos humanos incluyen una serie de derechos económicos, sociales y culturales concebidos como derechos de segunda generación, en contraposición con los derechos políticos de estirpe burguesa que serían, en cambio, los de la primera, como acontece con la Declaración universal de los derechos humanos aprobada por la ONU, en 1948. A pesar de haber ampliado la relación de los derechos humanos, hay quienes insisten en la parcialidad del inventario en cuestión, puesto que se trataría de construcciones culturales comprometidas con las tradiciones de Occidente o lo que es igual, propias de una sociedad esclavista como la griega, una religión intolerante como la cristiana y una economía explotadora como la capitalista. No en vano agrupaciones representativas de países de África y de Asia han formulado sus propias versiones de los derechos humanos, ajustadas a sus circunstancias sociales y culturales.

Aparte de la relatividad que adquiere el término izquierda dentro de los credos políticos de estirpe jacobina, no faltan los movimientos políticos ajenos a la misma que contribuyen a la difuminación del concepto, cuando se habla de hegelianos de izquierda como Feuerbach, como también del ala izquierda de los hermanos Straßer en el nazismo.

A la polisemia del término izquierda de la que nos hemos ocupado en los últimos párrafos, habría que sumar las mutaciones estructurales que alteran las reglas de juego dentro de las cuales surgió el término en cuestión, como sería el declive del Estado-nación, cuyo protagonismo había sido discutido en los últimos siglos por los socialistas utópicos franceses y por los pensadores anarquistas. En *Tiempos líquidos*, Bauman advierte el

ocaso del Estado-nación que llevaría a «[...] la separación y el inminente divorcio entre poder y política» (Bauman, 2007, p. 8), cuando los agentes de lo público no estarían en condiciones de liderar el cambio social en la medida en que antes lo hacían. ¿Que quedaría del término «izquierda» que había sido forjado en torno a la posibilidad de querellar la monarquía, la burguesía, la Nomenclatura, inclusive, como organizaciones políticas que en su momento ejercieron el monopolio del poder? Así ciertas consignas políticas se revelen anacrónicas, los problemas persisten, cuando: «[...] ninguna de las dos acusaciones gemelas lanzadas por Karl Marx contra el capital casi dos siglos atrás (su carácter derrochador y su iniquidad moral) ha perdido un ápice de su relevancia. Lo único que ha cambiado ha sido el alcance [...] ahora de *dimensiones planetarias*» (Bauman, 2006, p. 191), de suerte que a la izquierda no le faltan tareas en un mundo en que el problema de la redistribución de la riqueza no ha sido resuelto todavía, cuando la deconstrucción de las certidumbres celebrada por los filósofos alterna con la multiplicación de las incertidumbres que aterroriza a los vecinos.

Lejos de supeditarse a la formulación de argumentos coyunturales, la vigencia de la izquierda remite al primado del futuro (del futuro-presente, es decir, del advenir, de acuerdo con Heidegger), como laberinto de tiempo. Implicaciones no faltan. Si no hay futuro sin opciones, si no hay historia sin bifurcación, el laberinto (de tiempo) es zurdo. En otras palabras, sólo la izquierda hace historia, cuando:

— Lo propio de la izquierda sería estar atenta al kairós para sacar adelante propósitos como los del pluralismo y la justicia social sin comprometerse con un proyecto a largo plazo que tarde o temprano degenere en lastre. Todo lo cual estaría a tono con una concepción de la izquierda como la representada por Rorty, no dogmática sino pragmática, no decidida a construir la ciudad de Dios en la ciudad del hombre (Agustín), sino a evitar o aminorar aquellos males que no requieren de argumentación alguna para reconocerles como tales, como serían el sufrimiento y la humillación.

— Lo propio del pensar es repensar, mantener abierto el horizonte del porvenir. Al filósofo le compete la crítica, la oposición al *statu quo*, pero no su relevo, lo cual estaría en contravía

LECTURA, CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

con la tesis platónica del filósofo rey. Terminada la Segunda Guerra Mundial, Heidegger así lo reconoce en entrevista con *L'Express:* «El pensamiento está siempre un poco solitario. Cuando se lo compromete se lo puede desviar. Le diré una cosa, lo aprendí en 1933 durante mi rectoría [...] ¿Un filósofo comprometido es aún filósofo? [...] La filosofía no se deja organizar» (Heidegger, 1981 p. 92).

En sintonía con la concepción de la historia como bifurcación, es posible reivindicar una serie de derechos. Algunos ejemplos:

— El derecho a la diferencia, no derivada de la incapacidad de refutar al otro, no concebida como tolerancia o pacto de no agresión a la manera de lo ocurrido en Europa con motivo de las guerras de religión del siglo XVII, las mismas que provocaron millones de víctimas, sino como resultado de nuestra historicidad, en cuanto que seríamos individuos, sociedades también, construidos por la bifurcación o, si se quiere, los laberintos de tiempo.

— El derecho al futuro como derecho fundamental; a rotar el rol, a cambiar de rol; el derecho a desdecirnos, a empezar de nuevo como acontece con el último Wittgenstein, quien no renuncia a profundizar en los interrogantes que lo asaltan por preservar la coherencia, como tampoco lo han hecho los pensadores de estirpe nietzscheana. La coherencia, en síntesis, no debería exigirse sino en aquellos ámbitos de la vida en los que no sería viable operar sin ella desde un punto de vista individual o social.

— El derecho al secreto como fuera referido por Derrida en *Deconstrucción y pragmatismo*:

> [...] hay una concepción de la política y de la democracia como apertura —donde todos son iguales y donde el espacio público está abierto a todos— que tiende a negar, a disolver o prohibir el secreto [...] a limitar el derecho a lo secreto al dominio de lo privado [...] y es contra esta interpretación de la democracia que he intentado pensar una experiencia de lo secreto y de la singularidad sobre la cual el dominio de lo público no tiene ningún derecho ni poder [...] Y esta heterogeneidad no significa despolitización, es más bien la condición de la politización [Derrida, 1998, Internet].

No sólo habitamos en un mundo social en que participamos de múltiples contextos compartidos, no sólo somos sujetos históricos a la deriva de los acontecimientos que nos sobrepasan y nos sobreviven, no sólo participamos de la academia cuya vocación deconstructiva estaría fuera de discusión, sino que, además, lo hacemos en nosotros mismos, en nuestro mundo interior, en el que el derecho al secreto es un derecho natural.

— El derecho al lenguaje literario que conecte la razón con la emoción, el conocimiento con la acción; que haga posible la creación continua de significado y sentido a través de la metáfora; que habilite para la subversión de los dogmatismos, para la ridiculización de los agelastos por conducto de una *blitzkrieg* lingüística como la ironía; que haga posible la provocación por la palabra, la transformación por ella.

9.3. **Apostar es lo que hacemos**

A diferencia de lo sucedido en el ámbito físico-biótico, en el que a despecho de Prigogine todavía se cree que los acontecimientos se predicen *a priori* con la misma facilidad que se explican *a posteriori*, en el socio-cultural, en cambio, la simetría en cuestión no opera, cuando las mismas causas no producen los mismos efectos. Mientras la naturaleza es una, la cultura es múltiple. Abundan las implicaciones.

Durante siglos hemos creído en fórmulas, hemos perseguido los primeros principios y los fines últimos, hemos querido decir la última palabra cuando no la única a propósito de los interrogantes cruciales de la existencia, no obstante, en vano. En un mundo diverso y disperso, las metafísicas y las epistemologías, las teologías y las filosofías de la historia, se clasifican en el género de la ficción (Borges), de la ficción vergonzante por supuesto. No sería arduo desenmascararlas. Leemos en *Contingencia, ironía y solidaridad* de Rorty, quien proporciona algunas pistas para tal fin:

> «¿[...] cuándo luchar contra la injusticia y cuándo dedicarse a los proyectos privados de creación de sí mismo?» [...] «¿Es correcto entregar a *n* inocentes a la tortura para salvar la vida de otros *n* x *m* inocentes [...]?» [...] El que cree que hay, para las

> preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas —algoritmos para la resolución de dilemas morales de esta especie— es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico [Rorty, 1991, p. 17].

Lejos de aplicar fórmulas como si fueran algoritmos en los que determinados efectos derivan forzosamente de determinadas causas, como si fuéramos una prolongación de la naturaleza, lo que hacemos es apostar por ciertas opciones, jugárnoslas por ellas, reconociendo, no obstante, la contingencia del porvenir. Apostar una mirada para ganar una sonrisa, brindar un elogio para obtener aceptación, puede dar resultado, puede no darlo. Apostar es un riesgo. En ocasiones, los dilemas son más complejos todavía, si debemos elegir la justa medida, cuando más puede ser menos. ¿Hasta qué punto utilizar metáforas que hagan inolvidable (aletheia) el texto sin confundir al lector? ¿Hasta qué punto se pueden redistribuir las utilidades de una economía sin ahogar la inversión? Apostar es cuestión de téchne y no de episteme. A diferencia de la ruleta en la que se gana o se pierde sin que haya más opciones como reza el principio del tercio excluido formulado por Aristóteles, en la vida se puede ganar y perder al mismo tiempo, cuando afrontamos conflictos trágicos del tipo aceptación-aceptación, cuando renunciamos al resto para elegir algo, lo que presupone el pluralismo, en la medida en que admitimos la existencia de varias opciones deseables.

10
TIEMPO Y FELICIDAD

10.1. **Atributos y estados anímicos**

Que chrónos haya monopolizado la titularidad del tiempo en la academia en detrimento de aiôn y de kairós, que cuando se hable del tiempo en la cotidianidad se piense en el reloj y no en la ocasión, que admiremos su precisión antes que su aceleración o desaceleración, no ha dejado de traer consecuencias, cuando el futuro pierde su condición de incógnita, mientras el pasado quedaría reducido a la versión de los vencedores (o a la de la clase dominante o a la de la fe de turno). Escriturado el pasado, jubilado el futuro, nos gobierna la inmediatez del presente.

Uno podría replicar que el ostracismo al que han sido sometidos aiôn y kairós en la academia, y a menudo en la cotidianidad, no es más que una anécdota relativa a los usos lingüísticos. No obstante, de la concepción del tiempo como tiempo vacío, lineal y «espacializado» y, en definitiva, como cronología, derivan los siguientes corolarios:

— El mundo se concibe como horizonte en el espacio y no como acontecer en el tiempo.

— El hombre se perfila como percha de atributos, los mismos que ostentamos ufanos: el cuerpo, el coche, el cargo; cuando hablamos de identidad, inclusive, antes que como entramado de experiencias.

Definidos por nuestros atributos, forzoso sería aseverar que conviene verificar la cantidad y la calidad del inventario a mane-

ra de balance. No en vano se colecciona riqueza, poder, prestigio, lo que no es suficiente sin embargo. Para derivar satisfacción de los atributos, no basta poseerlos, disponer de ellos, sino que, además, deberían ser acreditados por los vecinos, por los pares, como si fueran condecoraciones. Una observación se impone. Al no traducirse directamente en sentido, los atributos acumulados no garantizan la satisfacción, como lo refiere Boecio, el último de los filósofos paganos, en su *Consolación a la filosofía* en el siglo V:

> Aunque la abundancia de colmado cuerno repartiera sin retirar su mano todos los bienes imaginables [...] no por eso cesarían los mortales en sus quejas y lamentos. Podrán los dioses escuchar cuantos votos se les dirijan, prodigar sin límites el oro y la riqueza, llenar al ambicioso de honores deslumbrantes: lo ya conseguido en nada se estima; la codicia mortal devora su presa y abre sus fauces en demanda de nuevas cosas [Boecio, 1973, p. 59].

No es fácil decir basta cuando de acumular bienes se trata, como es posible verificar en nuestros días. La explicación es de rutina. Las cosas valen cuando no se tienen, y hastían, en cambio, después de conseguidas. Ampliamente documentada por Schopenhauer, la paradoja en cuestión fue formulada por Boecio: «Así, pues, nadie está contento con su suerte; en todos los estados y condiciones hay algo que apetece quien no lo conoce, y que, después de probado, causa hastío» (Boecio, 1973, p. 65). Convertidos los medios en fines, cuando el dinero se usa para conseguir más dinero, cuando el poder político se utiliza para ascender en la respectiva pirámide, las satisfacciones son desechables. Habiendo degenerado en Golems, emancipados de su artífice, el dinero y el poder político únicamente obedecen al mandato de su inercia.

Si los atributos se validan por el reconocimiento ajeno, hay quienes se proponen consolidar la fama, el prestigio, el nombre, a prueba de contingencias, para vacunarse contra el desencanto, como sucedáneo de la inmortalidad. Vana pretensión, sin embargo. Nuestra condición finita no sólo se aplica al protagonista, sino, además, a todos aquellos que lo recuerden, que generosos le concedan atención extemporánea. El hombre, el nombre también, están hechos de la misma sustancia. Siguiendo con Boecio: «Si creéis que nuestra vida se prolonga merced al soplo de un nombre

mortal y perecedero, día vendrá en que el tiempo os arrebate ese nombre y para entonces os aguarda una segunda muerte» (Boecio, 1973, pp. 83-84). La primera muerte, la del hombre; la segunda, la del nombre, si no es que se invierte el orden de la serie; en cualquier caso la inmortalidad es una ficción.

Si los atributos acumulados no garantizan la felicidad, es menester explorar otras opciones. Si chrónos es ajeno, aiôn, en cambio, es nuestro, como los recuerdos que nos acompañan, que nos configuran, además, y en esas condiciones constituyen una auténtica fuente de sentido, de ánimo también; como las expectativas que valorizan el porvenir, que retan, que provocan. No obstante, coleccionamos atributos. Airado, el filósofo se pregunta: «¿Por qué, pues, ¡oh mortales! buscáis fuera la felicidad que está dentro de vosotros?» (Boecio, 1973, p. 66). Siglos después la historia se repite.

Mientras la estratagema de la ostentación presupone un tiempo objetivo (chrónos), la del ánimo, en cambio, un tiempo subjetivo (aiôn), como fuera advertido por Deleuze, en *La búsqueda del sentido*, en apretada síntesis: «Cronos expresaba la acción de los cuerpos y la creación de cualidades corporales, Aiôn es el lugar de los acontecimientos incorporales, y de los atributos distintos de las cualidades» (Deleuze, 1989, p. 173).

Si aplicamos la fórmula ser es ser reconocido, en la que haría metástasis la de ser es ser percibido de Berkeley, es evidente que la ingratitud, la envidia, subvierten tarde o temprano la satisfacción del coleccionista de atributos. Moralejas no faltan. La clave está en nosotros, y por supuesto en el tiempo, como señala Séneca en sus *Cartas a Lucilio*: sólo el tiempo nos pertenece, lo demás es prestado: «Todas las cosas, Lucilio, nos son ajenas; el tiempo sólo es cosa nuestra» (Séneca, 1966, p. 442), y en particular, aiôn. No es la única reflexión al respecto. La esclavitud no radica en las cadenas, sino en la ausencia de futuro. Limitado a su planeación, el hombre no se diferencia de la naturaleza.

10.2. **El multiplicador algebraico**

No debemos asumir la felicidad como atributo, cuando no hay más que momentos de plenitud, como refiere Freud: «Lo que en el sentido más estricto se llama felicidad, surge de la sa-

tisfacción, casi siempre instantánea [...] y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como fenómeno episódico» (Freud, 1970, p. 20). Y es justamente la condición efímera de la felicidad, la clave para entender que a ella no la garantizan los logros acumulados, cuando ante todo remite a la actitud, como lo refiere Plotino en sus *Eneadas*, 1, 5, 10: «[...] no es el hecho el que origina el placer del hombre feliz, sino la propia disposición interior la que da pie y fundamento a la felicidad y al placer que de ella deriva» (Plotino, 1965-1967, p. 97).

Lejos de constituir un elemento neutro dentro de la dinámica de la vida, la actitud opera como una especie de multiplicador algebraico, el mismo que no sólo permite potenciar los logros, sino, además, sacar partido de los reveses. No se trataría de multiplicar por –1 como el pesimista, ni de desconectar el multiplicador como el racionalismo, si acaso fuera posible, sino de asumir en el entusiasmo la cuota inicial de nuestro bienestar interior. Así no sea condición suficiente para ganar la eudaimonia, contar con la complicidad del multiplicador algebraico sería, en cambio, condición necesaria. El kairós, el momento oportuno, de otro lado, nos proporciona futuro, es decir, opciones, que podemos multiplicar de muchas maneras.

Privilegiar la relación aiôn-sentido (ánimo también), así como la relación kairós-futuro, constituye, en síntesis, una fórmula alternativa, máxime cuando la ecuación dinero = felicidad resulta discutible, como lo revelan diversas investigaciones, entre las que ha alcanzado particular notoriedad las adelantadas por Richard Easterlin, cuyos resultados presentados por primera vez en 1974, en su artículo «Does Economic Growth Improve the Human Lot», se conoce como la «Paradoja de Easterlin», de acuerdo con la cual un incremento en los ingresos se traduce en una mayor satisfacción personal únicamente si todavía no se tienen las necesidades básicas resueltas; de lo contrario, los porcentajes de personas satisfechas y de personas insatisfechas tienden a permanecer constantes. Tres décadas después, en su artículo «The Economics of Happiness», Easterlin lo confirma: «But what happens to happiness as income goes up over the life cycle —does happiness go up too? The answer is no» (Easterlin, 2005, Internet). La explicación no es ardua. Si la economía mejora para todos, el puesto del individuo dentro del *ranking* no varía, y la felicidad tampoco, como

quiera que el reconocimiento ajeno permanece constante. Siguiendo con Easterlin:

> Now what this thought experiment is demonstrating is that as far as material things are concerned one's satisfaction with life depends not simply on one's own objective condition, but on a comparison of one's objective situation with a subjective (or internalized) living level norm, and this internal norm is significantly affected by the average level of living of the people around us [Easterlin, 2005, Internet].

Si ascender en el escalafón de ingresos proporciona satisfacción y viceversa, sería imposible mejorar el promedio si la ganancia de los unos presupone la pérdida de los otros. Es cuando los psicólogos exploran vías diferentes. Leemos en *El arte de amargarse la vida* de Watzlawick: «[...] no sólo somos los creadores de nuestra desdicha, sino que del mismo modo podríamos crear nuestra felicidad» (Watzlawick, 2005, p. 139), si —en lo posible— asumimos las circunstancias como oportunidades, para transmutar chrónos en aiôn a través de kairós, es decir, para abrir mundo y gestar sentido.

En su condición de tiempo lineal, sucesivo y uniforme, chrónos no proporciona sentido, cuando lo haría, en cambio, aiôn; chrónos suministra tiempo vegetativo, pero no futuro, advenir, que correspondería, en cambio, al kairós; sin el concurso del tiempo subjetivo, del momento oportuno, además, el panorama es incierto. Las palabras de Nietzsche en «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» son elocuentes al respecto, cuando proyecta el balance de la humanidad en su conjunto desde la perspectiva de chrónos:

> En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer [Nietzsche, 1998, Internet].

A MODO DE CONCLUSIÓN

La reducción del tiempo a cronología bajo el auspicio de la tradición metafísica, la negación del futuro como horizonte abierto de posibilidades a partir de las filosofías de la historia que comprometen el porvenir o de la ciencia matemática que postula la simetría pasado-futuro, la colonización del concepto de historia por el concepto de tiempo elaborado por la física newtoniana: bien si se concibe al hombre como extra de una historia que únicamente obedece al mandato de su inercia, bien si la temporalidad se limita, en su defecto, al presente sin fin; la periódica reconversión de la izquierda en derecha vergonzante; la concepción del hombre como percha de atributos; se cuentan entre las secuelas de la simplificación del tiempo en Occidente. En contravía con el recorte de mundo en cuestión obligado sería repensar la concepción del tiempo, la del hombre también:

— El tiempo no sólo es el tiempo lineal, «espacializado», uniforme, si no es que vacío; no sólo es cronología, sino, además, el tiempo de la vida, aiôn, que es uno con el hombre, tiempo plural (no hay un tiempo sino muchos tiempos), simultáneo (cuando alternan lo sido y el advenir en Heidegger), tiempo concreto, contextualizado y personalizado, es decir, subjetivado y socializado; tiempo que bifurca el azar, la fortuna, o si se quiere, el capricho, además, si atendemos al kairós y gestamos historia, tiempo que pone el mundo entre paréntesis como acontece con la experiencia religiosa, como el tiempo sagrado, como la magia del amor, tiempo que, en definitiva, reivindica la singularidad del instante, su eternidad, inclusive.

— El hombre no se reduce a un animal con unos atributos de más; no nos definen únicamente las condecoraciones socialmente

legitimadas, no sólo somos cuerpo, espacio, sino, además, tiempo, es decir, prejuicios, competencias, hábitos, pero también incertidumbres, dilemas, retos.

De las ideas del hombre como ser temporal derivan algunos corolarios:

— La preeminencia del conocimiento como conocimiento transformador, que abre futuro, que no sólo es significado, sino también sentido, ánimo inclusive, que hace posible reiniciar el multiplicador algebraico que nos compete, a diferencia de la información que suministra saber exento de ánimo, y de la farándula, que proporciona ánimo al margen del saber. Y es justamente la superabundancia de sentido que acompaña la transmutación de chrónos en aiôn a través del kairós, la que induce solidaridad, sentido que no obedece a la lógica comercial, cuando no por gastarlo se resta, sino que por el contrario se multiplica.

— La concepción de la actividad política como apuesta, en concordancia con la contingencia del acontecer. Un candidato, un partido, una Constitución, inclusive, no son otra cosa que apuestas. ¿No es la religión una apuesta, como señala Pascal, si por ganar la bienaventuranza eterna los individuos hipotecan su vida o enajenan su porvenir? En medio de los conflictos trágicos que la vida nos depara, de las opciones excluyentes e inconmensurables que nos asaltan a diario, no nos paralizamos como el asno de Buridan (argumento en contra del filósofo nominalista del siglo XIV Jean Buridan), que debiendo elegir entre un tonel con agua y una carreta con heno colocadas equidistantes a su derecha y a su izquierda no tiene cómo decidirse y muere de inanición, cuando, en cambio, nos decidimos a apostar. En esas condiciones, los zoólogos podrán clasificar al hombre como un animal que apuesta. Así haya opciones por las que no apostamos en consideración al sistema de prioridades que atienden, a los riesgos que suponen, nadie garantiza los resultados si nos la jugamos por alguna. Fenómenos como el mercado y la opinión pública resultan difícilmente previsibles, para no hablar del ejercicio profesional y las relaciones interpersonales. Cuando Marx apostó por la justicia social a través de la revolución política no previó las desviaciones que de sus intenciones pudieran derivarse como sería el sistema de privilegios soviético conocido como la Nomenklatura. Asumir las opciones que la reflexión legitima o el apetito impone como

atajos conducentes al bien, a la verdad o al progreso sería una falacia, hacerlo como apuestas, en cambio, es un modo de reconocer la inexistencia del camino con mayúscula, de facultar para la tolerancia. Previa negociación de unas reglas de juego, todos tienen derecho a participar de la condición abierta del porvenir, como los habitantes de la Babilonia de Borges. Un par de observaciones se imponen al respecto. Que todos aventuren sus propias movidas no significa que todo vale o que todo da lo mismo; en consideración a las expectativas acumuladas por los individuos o grupos humanos involucrados, únicamente algunas se justifican por sus resultados. De la contingencia del acontecer no se sigue, de otro lado, la pérdida del empeño por sacar adelante los propósitos que nos animan, como refiere Borges en «Fragmentos de un Evangelio apócrifo»: «Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena...» (1989, vol. 2, p. 390).

Si la vida interior habilita para la solidaridad, el pluralismo que acompaña a quien asume sus opciones como apuestas legitima la tolerancia. Todo lo cual llevaría a pensar en una educación que responda afirmativamente a nuestra condición temporal, algunas de cuyas estratagemas serían las siguientes expuestas de manera sucinta:

— Las prácticas pedagógicas dialógicas que caracterizan al seminario investigativo alemán, vacunarían contra el dogmatismo, en concordancia con el mundo interino y descentrado que nos compete.

— Para dar cuenta de la complejidad inaudita de la existencia es menester hacer uso de las figuras retóricas y demás recursos del lenguaje por medio de los cuales se opera la creación continua de significado y sentido, así como de las posibilidades de la palabra para desencadenar reacciones anímicas a través de las resonancias semánticas, cuando la pertinencia de un discurso, de un texto no se reconoce únicamente por la información que proporciona, sino que también lo haría por su capacidad de provocarnos.

— Se afine la sensibilidad y el «olfato» para advertir, cuando no inducir, el momento oportuno, el kairós, como la condición de la posibilidad de la bifurcación sin la cual el futuro se reduce a tiempo vegetativo, sin la cual no hay historia, y en lo que el

pensamiento crítico, de un lado, la hermenéutica y la deconstrucción, de otro lado, juegan decisivo rol.

— Se ejercite la imaginación creadora, analógica, rizomática a través del arte y la literatura, la que no sólo faculta al individuo para actuar en el mundo interactivo que nos compete, sino que, además, fortalece la vida interior, aiôn, a la par que induce la superabundancia de sentido, como el mejor de los antídotos contra el egoísmo.

En las últimas páginas quisiéramos ahondar en algunos de los aspectos cruciales del presente trabajo.

1. **Espacio y tiempo**

No fueron Marx y el positivismo los sepultureros del idealismo de Fichte, Schelling y Hegel a pesar de haber sostenido tesis diametralmente opuestas a las suyas, fueron Nietzsche y los autores comprometidos con el giro lingüístico como Heidegger los que lo superaron, rescatando lo que tenía de rescatable, como se advierte enseguida:

— Cuando asumimos que el mundo para nosotros es el mundo apalabrado por nosotros, cuando reconocemos en el lenguaje la posibilidad de abrir mundo, de gestar sentido, en consonancia con el giro lingüístico, nos hacemos eco del idealismo; filosofías como la de Hegel, no obstante, fueron filosofías prelingüísticas en cuanto que atribuyen al concepto antes que a la palabra la vocación demiúrgica en cuestión.

— Cuando Nietzsche opone la filosofía del devenir a la del ser, coincide con los pensadores idealistas que veían el mundo como un proceso antes que como un resultado, aunque en el último momento la filosofía hegeliana se muerda la cola no porque la idea desemboque en la idea, sino porque Hegel hace rizoma en Hegel, en lo que constituye una variación elíptica del mito de Narciso.

Y es justamente en el más arduo de los relatos de Borges, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», en el que la filosofía del devenir, en consonancia con una concepción del tiempo no «espacializado», y el giro lingüístico, en el que se reproduce la unidad conocimiento-acción, se encuentran con el idealismo, como acontece

en un mundo imaginario, Tlön, creado por una sociedad secreta y descrito por una enciclopedia de 40 volúmenes, que a la manera de lo acontecido con otros libros como el *Quijote* de Cervantes o el *Fausto* de Goethe, hace rizoma en el nuestro, al que coloniza con particular eficacia. A diferencia de lo acontecido aquí y ahora, en Tlön no opera la lógica del espacio abstraido del mundo, sino la «lógica» del tiempo que es uno con él. Un par de anécdotas ilustran el caso.

— Que el mundo para el hombre sea el mundo apalabrado por el hombre, implicaría la difuminación de las fronteras entre sociedad y lenguaje, como lo refiere Borges: «Todo estado mental es irreducible: el mero hecho de nombrarlo —*id est*, de clasificarlo— importa un falseo. De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön —ni siquiera razonamientos» (Borges, 1986, vol. 1, 436). Hablar del amor sería profanarlo, del odio, consumarlo, de suerte que la bifurcación no falta, y en esas condiciones el conocimiento no se imparte, no se socializa, no se comunica para archivarse, para permanecer, sino para inducir a la acción, para desencadenar procesos.

— El azar, el capricho inclusive, vinculan de variada manera los fenómenos previamente apalabrados, de suerte que las permutaciones más insospechadas resultan plausibles. Leemos en Borges, cuando se refiere a los hábitos literarios de Tlön: «La crítica suele inventar autores: elige dos obras disímiles —el *Tao Te King* y las *1.001 Noches*, digamos—, las atribuye a un mismo escritor y luego determina con probidad la psicología de ese interesante *homme de lettres...*» (Borges, 1986, vol. 1, p. 439). ¿No sería éste el caso de Homero, a quien se imputan la *Ilíada* y la *Odisea*? Es posible ir más lejos todavía. Que la firma de Ludwig Wittgenstein, filósofo austriaco del siglo XX, no sólo aparezca en la carátula del *Tractatus Lógico-philosophicus*, sino, además, en la de las *Investigaciones filosóficas*, no garantiza que entre los dos Wittgenstein haya algo más que un aire de familia, para decirlo en sus propias palabras, cuando detrás de cada obra no sólo hay diversas reflexiones, sino, también, experiencias disímiles. El primer libro fue escrito por un joven profesor de la Universidad de Cambridge, cuyos intereses giran alrededor de la matemática y la lógica, que departe a diario con afamadas figuras del mundo intelectual; el segundo, en cambio, lo escribe un individuo exótico, después de haber ejercido como jardinero en un monasterio y como

maestro de escuela rural, de haber conquistado y renunciado a una cátedra de Filosofía en Cambridge, habiéndose recluido en un pueblo de pescadores en Irlanda más adelante, y aunque no lo terminó, fue publicado después de su muerte. Con el primero de los libros, Wittgenstein pretendió resolver los problemas filosóficos de una vez por todas; con el segundo, dinamizar el pensar.

Que el mundo se defina como una multiplicidad de procesos entrecruzados puede verificarse sin dificultad alguna en la cultura china, como lo refiere Jullien en *Del «tiempo». Elementos para una filosofía del vivir*: «[...] mi "ser constitutivo" (mi *ti*) está formado por una multiplicidad innumerable de procesos, formando en conjunto el proceso de una vida, y que, de nuevo, este proceso particular es parte integrante de los innumerables procesos que forman lo que se denomina, globalmente, el proceso del mundo (el tao o la vía)» (Jullien, 2005, p. 60). En ese orden de ideas, la concepción del hombre, la del mundo también, remiten a una «lógica» del tiempo, que es uno con el hombre.

Desde la perspectiva del mundo urbanizado por la academia, en cambio, se nos atribuye identidad, nos hacemos cartógrafos, y el modo geométrico se impone, como lo refiere Bauman en *Modernidad y ambivalencia*: «La geometría es el arquetipo de la mente moderna. La rejilla es su tropo predominante [...] Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo [...] son las supremas estrategias de la práctica moderna» (Bauman, 1996, p. 91). No es una situación definitiva, cuando el desfase entre nuestras categorías intelectuales y el acontecer histórico se hace evidente en las últimas décadas, como advierte el mismo Bauman en *Tiempos líquidos* al referirse al tránsito del estadio «sólido» al «líquido»:

> [...] las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptable) [...] se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo [...] suficiente para solidificarse y [...] no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y para las estrategias a largo plazo [Bauman, 2007, p. 7].

No se había ajustado la geopolítica a las consecuencias derivadas de la caída del muro de Berlín, cuando acontece la de las Torres Gemelas.

2. **Sin kairós no hay futuro**

Durante la larga noche de la metafísica (Nietzsche) soñamos con una vida completa, cuyas piezas iríamos encajando una tras otra; con un mundo regido por rigurosas taxonomías; con universales, con esencias; con construcciones conceptuales antisísmicas y prótesis espirituales infalibles; con una estética de la simetría, con una brújula, además; con reglas de tránsito para el pensamiento; con mapas del mundo también; con un discurso autosuficiente, inclusive, cuya aceptación no dependería de la ingenuidad o la benevolencia del lector, ni mucho menos de la sintonía que pudiera registrar con sus prejuicios o sus expectativas; con itinerarios a prueba de incertidumbres. Durante esa larga noche de la metafísica, de otro lado, hablamos del tiempo como cronología. A través de los dogmatismos religiosos y los totalitarismos políticos que han florecido en Occidente, el sueño de los metafísicos, no obstante, se convierte en pesadilla. Al despertar, nos hemos encontrado con un mundo muy distinto al que habíamos creído, al que habíamos loteado en la imaginación, cuadriculado sobre el papel.

Después de la crisis de los sistemas, en tiempos del multiculturalismo y la globalización —léase también: circulación de las diferencias—, habiendo despertado de la larga noche de la metafísica, el mundo que nos compete resulta paradójico: de una parte, evoca al del paleolítico cuando el hombre se limitaba a atender las urgencias del día, cuando vivía en un presente absoluto (Lipovetsky); de otra parte, recuerda al de los griegos antes de Platón y Aristóteles, cuyos rasgos más característicos registra el primero de los aforismos de los *Tratados hipocráticos*: «La vida es breve; la ciencia [téchne], extensa; la ocasión [kairós], fugaz; la experiencia [empiria], insegura; el juicio, difícil» (*Tratados hipocráticos*, vol. 1, p. 243). La exégesis es simple.

— La vida es breve. Si bien la muerte todo lo quita, la fugacidad de la vida nos valoriza, así mismo nos reta, nos forja, nos completa. La vida eterna nos hubiera perdido. No sería otra la lección inaugural de la existencia, la misma que hace evidente su condición paradójica.

— La ciencia [téchne] es extensa. Nuestro saber se pone a prueba, se construye en cada encrucijada, se reconstruye tam-

bién, nunca definitivo, siempre provisional. No rige el eterno retorno de lo mismo, sino el eterno retorno de lo otro.

— La ocasión [kairós] es fugaz. La vacilación no tiene perdón, la vida es sin *replay*. El oportuno multiplica, el inoportuno resta, los demás suman si la fortuna los acompaña.

— La experiencia [empiria] es incierta. Después de adelantar vanos esfuerzos para conjurar la incertidumbre, acaso descubramos un día que ella es nada menos que una poderosa máquina para potenciar sentido.

— El juicio es difícil. Entre la seguridad y la aventura, entre el ya y el mucho, carecemos de unidad de medida común, y en ese orden de ideas las disyuntivas serían inconmensurables. No quedaría vía diferente a la de apostar.

En los Dichos de Har, contenido en el Edda Mayor, no faltan las advertencias en la misma dirección. Bastaría un ejemplo:

> Aquel que ignora qué suerte le aguarda
> Gozosa la mente tiene [Edda Mayor, 1986, p. 44].

Y aunque aiôn haya sido desplazado a la periferia como tiempo imaginario durante siglos, así kairós haya sido avasallado por la planificación, el triunfo de chrónos como tiempo lineal, «espacializado» y monótono, cuando no vacío, nunca fue completo ni estuvo exento de insurrecciones. Los poetas hacen de la metáfora, el kairós del lenguaje, la creación continua de significado y sentido. Al acelerar la maduración de la materia, de otro lado, los alquimistas reivindican la plasticidad del tiempo. En la rebelión, no faltan los narradores, los poetas, los mismos que sacan partido de la polisemia de las palabras, de sus efectos perlocucionarios, de la simbiosis sonido-sentido, de lo sugerido y lo no dicho, inclusive, de suerte que el ritmo es otro o, mejor aún, muchos, como lo refiere Eliade en *Mito y realidad*: «Se adivina en la literatura, de una manera aún más fuerte que en las otras artes, una rebelión contra el tiempo histórico, el deseo de acceder a otros ritmos temporales que no sean aquel en el que se está obligado a vivir y a trabajar» (Eliade, 1973, pp. 210-211). Nadie como el obrero experimentó el recorte de mundo derivado del imperio de chrónos, cuando el tiempo de la vida se ajustó al ritmo de la máquina, cuando garantizar la supervivencia de sí mismo y de su familia demandaba la casi totalidad del tiempo disponible, como no ocurría desde el paleolí-

tico, lo que explicaría reacciones como la relatada por Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia,* cuando refiere un curioso episodio ocurrido en 1830: «[...] durante la Revolución de Julio [...] Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres» (Benjamin, Internet). Fue el triunfo de la simultaneidad sobre la sucesión. Aunque tarde, filósofos como Bergson, Heidegger, Deleuze y Bachelard se alistan en la cruzada; también físicos como Prigogine y Stengers, quienes reivindican para la naturaleza su condición no determinista, cuando hablan de bifurcaciones bajo el signo del kairós: «No se pueden prever con certeza los caminos de la naturaleza, la parte accidental es irreductible [...] la naturaleza bifurcante es aquella en la cual pequeñas diferencias, fluctuaciones insignificantes pueden, si se producen en las oportunas circunstancias, invadir todo el sistema, engendrar un nuevo régimen de funcionamiento» (Prigogine y Stengers, 2002, p. 299).

El auge de la hermenéutica y la deconstrucción ha terminado por colocar en entredicho la manía por los discursos autosuficientes; a pesar de los nostálgicos de la metafísica y la epistemología, los mismos que en palabras de Lizcano contenidas en *Metáforas que nos piensan,* hablan: «[...] de "*caer* en el relativismo" o de "*deslizarse* hacia posturas relativistas" igual que hasta no hace mucho se hablaba de "*caer* en la tentación" o de "*deslizarse* hacia el pecado"» (Lizcano, 2006, p. 30), los pensamientos analógico y transversal, las lecturas interactiva y nómada, terminarán, acaso, por formar parte de nuestros hábitos intelectuales, de nuestros presupuestos lingüísticos, como también la sensibilidad, el «olfato», sin olvidar la imaginación, los reflejos, la disponibilidad, la osadía.

Y así el canon Platón-Kant se nos antoje discutible, tarde o temprano el interés por querellarlo habrá pasado de moda, no importa si proporciona confort metafísico a los espíritus apolíneos, a las mentalidades neofóbicas, a los adictos a las simetrías, si a algunos grupos suministra cohesión. De revertirse la simplificación del tiempo, de reivindicarse su condición plural, simultánea, interactiva, se clausuraría una larga Edad Media, la misma que iría desde Platón hasta el Positivismo, período durante el cual floreció un pensamiento ahistórico, primero, las filosofías de la historia, después, el presente sin fin, más adelante. No

faltan las dificultades, sin embargo. Así posmodernos y posmetafísicos descrean de la objetividad y el universalismo como eje de coordenadas de la ontología «euclidiana», así los totalitarismos hayan sido descalificados, el pluralismo de allí mismo derivado no necesariamente se traduce en solidaridad, ni siquiera en tolerancia, en la medida en que el futuro degenere en tiempo vegetativo y el mundo exterior monopolice la atención. Sólo si transmutamos chrónos en aiôn a través del kairós, si el fortalecimiento del mundo interior habilita para la solidaridad, como lo entendieron los taoístas, los cultos mistéricos y el Evangelio de Tomás, de un lado; si reemplazamos fórmulas por apuestas, si la tolerancia de allí mismo derivada hace posible una solidaridad ampliada, de otro lado, es posible encontrar el eslabón perdido entre lo individual y lo social.

Bien porque se concentran en el pasado como sucede con las culturas neolíticas, que desarrollan la concepción del tiempo circular, tiempo ahistórico, inclusive, el mismo que se hipertrofia en Grecia cuando se resignifica aiôn como eternidad; bien porque lo hacen en el futuro como las filosofías de la historia; bien porque no trascienden el presente como el tiempo todavía sin nombre (o con muchos nombres) que nos compete; la posibilidad de transmutar chrónos en aiôn a través del kairós, como la vía por excelencia para abrir futuro, para gestar animo, sentido, no ha sido prioritaria. Habiendo llegado la simplificación del tiempo al límite de sus posibilidades, cuando asumimos el presente como presente absoluto (Lipovetsky), en un mundo como el nuestro en el que registramos el empobrecimiento de las fuentes tradicionales de sentido como la familia, la religión y el partido, no habría mejor momento para reaccionar.

El tiempo acontece de muchas maneras. Se refrena en el asombro, se bifurca en la osadía, se desdobla en la tentación, huye con la vacilación, se acumula en la nostalgia, se acelera en el éxtasis, se uniforma en la rutina, se desordena en la perplejidad, se agolpa en la impaciencia, se retuerce ante el misterio, como otros tantos ritmos que nos constituyen; en esas condiciones, su simplificación es pérdida, cuando su diversidad abre futuro y gesta sentido, induce la solidaridad y la tolerancia, legitima el pluralismo y hace posible la bifurcación, es decir, la historia.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia*. Trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

AGUSTÍN, *Confesiones*. En http://www.doctrinacristiana.org/doctrina/apocrifos/sanagustin/confesiones.htm

Antología de la poesía lírica griega. Selección, pról. y trad. de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 1980.

APOLODORO, *Biblioteca mitológica*. Trad., intro. y notas de Julia García Moreno, Madrid: Alianza, 2004.

Argonáuticas órficas, en Porfirio, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*. Intro., trad. y notas de Miguel Periago Lorente, Madrid: Gredos, 1987.

ARISTÓTELES, *Poética*. Trad. de José Goya y Muniain, 1798. En http://www.ciudadseva.com/textos/teoria/opin/aristo01.htm

—, *Obras*. Trad., estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1964.

—, *Ética nicomaquea*, Bogotá: Universales, 1994.

—, *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1996. En http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia_145_1.html

—, *Metafísica*. Trad., intro. y notas de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998.

—, *Retórica*. Intro., trad. y notas de Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1999.

ARQUÍLOCO DE PAROS, en *Antología de la poesía lírica griega*. Selección, pról. y trad. de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 1980.

ATTALI, Jacques, *Historias del tiempo*. Trad. de José Barrales Valladares, México: FCE, 2004.

AVESTA. Prol. y trad. de Juan B. Bergua, Madrid: Bergua, 1974.

BABEUF, François Noël, *Manifiesto de los plebeyos*. En http://unicornio.freens.org/profpcm-aux/Marxismo/RevolucionFrancesa/Babeuf_Manifiesto_de_los_plebeyos.pdf

BACHELARD, Gaston, «Instante poético e instante metafísico», en *La intuición del instante*. Trad. de Federico Gorbea, Buenos Aires: Siglo XX, 1973.

BAKUNIN, Mijail, en Pierre Joseph Proudhon y otros, *Ideario anarquista*, Buenos Aires: Longseller, 2000.

BAUMAN, Zigmunt, «Modernidad y ambivalencia». Trad. de Celso Sánchez Capdequí, en Josetxo Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 2005.

—, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Trad. de Carmen Corral, Barcelona: Tusquets, 2007.

BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia*. Edición y trad. de Bolívar Echeverría. En http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/indice_tesis.html

BERGSON, Henri, «La intuición filosófica», en *Introducción a la metafísica*. Trad. de M. Héctor Alberti, Buenos Aires: Siglo XX, 1966.

—, *El pensamiento y lo moviente*. Trad. M.H. Alberti. Buenos Aires: Pléyade, 1972.

—, *La evolución creadora*. Trad. de María Luisa Pérez Torres. Madrid: Espasa Calpe, 1973.

BERIAIN, Josetxo, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 2008.

BERNABÉ, Alberto, *Hieros logos. Poesía órfica sobre lo dioses, el alma y el más allá*, Madrid: Akal, 2003.

—, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid: Trotta, 2004.

BIBLIA. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias, 8 vols., Estella (Navarra): Salvat, 1980-1983.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao: Desclé de Brouwer, 1975.

BOECIO, *La consolación de la filosofía*. Trad. de Pablo Masa, Madrid: Aguilar, 1973.

BORGES, Jorge Luis, «Borges y el tiempo», en *Borges oral*, Buenos Aires: Emecé, 1979.

—, *Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1989.

—, *Conversaciones con Antonio Carrizo*, México: FCE, 1997.

BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega*. Trad. de Antonio Tovar, Barcelona: Iberia, 1974, 5 vols.

CALÍSTRATO, «Descripciones», en *Filóstrato / Calístrato. Heroico, gimnástico, descripciones de cuadros / descripciones*. Trad. y notas de Francesca Mestre; intro. de C. Miralles, Madrid: Gredos, 1996.

CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones académicas*. Intro., trad. y notas de Agustín Millares Carlo, México: Colegio de México, 1944.

—, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. de Francisco de P. Samaranch, Madrid: Sarpe, 1984.

Código Teodosiano, en http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#5. Trad. del pasaje citado por Juan Manuel López.
COLLI, Giorgio, *La sabiduría griega*. Trad. de Dionisio Mínguez, 2 vols., Madrid: Trotta, 1998 y 2008.
CRITIAS, *Fragmentos y testimonios*. Trad., prol., y notas de José Barrio Gutiérrez, Madrid: Aguilar, 1966.
DE GREIFF, León, *Obras completas*, Bogotá: Tercer mundo, 1975.
DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*. Trad. de Miguel Morey, Barcelona: Paidós, 1989.
DERRIDA, Jacques, *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*, en *Deconstrucción y pragmatismo*. Trad. de M. Mayer, Buenos Aires: Paidós, 1988. En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/deconstruccion_pragmatismo.htm
—, «La différance», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.
DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*. Trad. de José Ortiz y Sanz, México: Porrua, 1991.
EASTERLIN, Richard, «The Economics of Happiness», *Daedalus*, 2004, vol. 133, n.º 2, 26-33. En http://www.rcf.usc.edu/~easterl/papers/Happiness.pdf
EDDA MAYOR. Trad. de Luis Lerate, Madrid: Alianza, 1986.
ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Trad. de Luis Gil, Madrid: Guadarrama, 1973.
—, *Mito y realidad*. Trad. de Luis Gil, Madrid: Guadarrama, 1973.
—, *Herreros y alquimistas*. Trad. de E.T., Madrid: Alianza, 1983.
—, *Tratado de la historia de las religiones*. Trad. de Tomás Segovia, México: Era, 1986.
—, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Trad. de Jesús Valiente Malla, Barcelona: Cátedra, 1999.
ENGELS, F., «Carta a W. Borgius», en Marx y Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú: Progreso, 1974. En http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e25-i-94.htm
ESCHENBACH, Wolfran von, *Parzival*. En http://www.zeno.org/Literatur/M/Wolfram+von+Eschenbach/Versepos/Parzival. Trad. del pasaje citado por Gerda Schattenberg-Rincón.
ESQUILO, *Las siete tragedias*. Intro. y trad. de Ángel María Garibay K., Buenos Aires: Porrúa, 1976.
EURÍPIDES, *Tragedias*. Trad. de Juan Miguel Labiano, 3 vols., Madrid: Cátedra, 2007.
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*. Intro., trad. y notas de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid: BAC, 1997.
EVANGELIOS APÓCRIFOS. Versión crítica, estudios introductorios y comentarios de Aurelio de Santos Otero, Madrid: BAC, 1979.
EVANGELIOS GNÓSTICOS. Trad., intro., comentarios y notas de César Vidal Manzanares, Barcelona: Martínez Roca, 1991.

FEDRO, *Fábulas*. Trad. de Ángel Pumarega, en *Fábulas completas. Esopo, Fedro, Lafontaine, Iriarte y Samaniego*, Madrid: Bergua, 1934.
FERGUSON, Niall, «La Unión Europea del káiser. ¿Qué hubiera ocurrido si la Gran Bretaña se hubiera "mantenido al margen" en agosto de 1914?», en Niall Ferguson y otros, *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si?*, Madrid: Taurus, 1998.
FINLEY, M.I., *La Grecia primitiva. Edad del bronce y edad arcaica.* Trad. de Teresa Sempere, Barcelona: Crítica, 1987.
FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de los judíos*, Barcelona: Clie, 1988, 3 vols.
FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura.* Trad. de Ramón Rey Ardid, Madrid: Alianza, 1970.
—, «Metapsicología». Trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, en *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 1970.
FROMM, Erich, *El dogma de Cristo*. Trad. de Gerardo Steenks, Buenos Aires: Paidós, 1971.
GORGIAS, *Fragmentos y testimonios*. Intro. y trad. de José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires: Aguilar, 1966.
GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*. Trad. de Luis Echavarri, 2 vols., Madrid: Alianza, 1985.
GRIMM, hermanos, *Cuentos completos*. Trad. de Francisco Payarol, Barcelona: Labor, 1955.
HEGEL, Georg Wilhelm F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Trad. y advertencia de José Gaos, Barcelona: Altaya, 1994.
HEIDEGGER, Martin, «La tesis de Kant sobre el ser», en *Ser, verdad y fundamento*. Versión castellana de Eduardo García Belsunce, Caracas: Monte Ávila, 1968.
—, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, México: FCE, 1974.
—, *Introducción a la Metafísica*. Estudio preliminar y trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires: Nova, 1977.
—, *Lógica (semestre verano 1934), en el legado de Helene Weiss*. Intro. y trad. de Víctor Farías, Barcelona: Anthropos, 1991, p. 35.
HESÍODO, *Teología*, en *Obras y fragmentos*. Intro., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1978.
HÖLDERLIN, Friedrich, *Himns and fragments*. Edición bilingüe alemán-inglés. Trad. e intro. de Richard Sieburth, Princeton: Princeton University Press, 1984.
HOMERO, *Odisea*. Intro. y notas de José Alcina; trad. en verso de Fernando Gutiérrez, Barcelona: RBA, 1995.
—, *Ilíada*. Intro., trad. y notas de E. Crespo, Madrid: RBA, 2006.
HORACIO, *Epodos, odas y carmen secular*. Intro., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México: UNAM, 2007.
ISÓCRATES, *Discursos*. Intro., trad. y notas de Juan Manuel Guzmán Hergida, Madrid: Gredos, 1979.

JANKE, Wolfgang, *Postontología*. Trad., intro. y notas de Guillermo Hoyos Vázquez, Bogotá: Javeriana, 1989.
JUARROZ, Roberto, *Poesía vertical. Antología*, Buenos Aires: Emecé, 2001.
JULLIEN, François, *Del «tiempo». Elementos para una filosofía del vivir*. Trad. de Miguel Lancho, Madrid: Arena, 2005.
KLOPPENBORG, John S., *El Evangelio desconocido*. Trad. de J.P. Tosaus, Salamanca: Sígueme, 2005.
KOESTER, Helmut, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Continuum International Publishing Group, 1992.
LAKOFF, George y Mark JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*. Trad. de Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, 1995.
LARRE, Claude, «Percepción empírica del tiempo y concepción de la historia en el pensamiento chino», en Paul Ricoeur y otros, *El tiempo y la cultura*. Trad. de Antonio Sánchez-Bravo, Salamanca: Sígueme, 1979.
LE GOFF, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Trad. de Mauro Armiño, Madrid: Taurus, 1983.
—, *La bolsa y la vida*. Trad. de Alberto I. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1987.
—, *Pensar la historia*. Trad. de Marta Vasalla, Barcelona: Altaya, 1995.
LIPOVETSKY, Gilles, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Anagrama, 2007.
LIZCANO, Emmanuel, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid: Ediciones bajo cero, 2006.
LLERAS RESTREPO, Carlos, *De ciertas damas*, Bogotá: Áncora, 1986.
Los filósofos presocráticos. Intro., trad. y notas de Conrado Eggers Lan y otros, Madrid: Gredos, 1978-1980, 3 vols.
Los gnósticos. Intro., trad. y notas de José Montserrat Torrents, Madrid: Gredos, 1983.
Los manuscritos de Qumrán, Madrid: Cristiandad, 1976.
MACK, Burton L., *El evangelio perdido. El documento Q*. Trad. de Mariano Casas, Barcelona: Martínez Roca, 1994.
MARRAMAO, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Trad. de Helena Aguilà, Barcelona: Gedisa, 2008.
MARTÍNEZ NIETO, Roxana B., *La aurora del pensamiento griego*, Madrid: Trotta, 2000.
MARX, Carlos, *El Capital*. Trad. de Wenceslao Roses, 3 vols., México: FCE, 1973.
—, *La cuestión judía*. En http://www.pacocol.org/es/Biblioteca/002_Marx/013_Cuestion_Judia_2.htm
— y Federico ENGELS, *El manifiesto comunista*, en *El manifiesto comunista y otros ensayos*, Madrid: Sarpe, 1983.
MATTHAI QUELLE, Horst, *Textos filosóficos (1989-1999)*, Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2002.

NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. de Antonio Escohotado y M. Saénz de Heredia, Barcelona: Altaya, 1993.
NIETZSCHE, Federico, *El nacimiento de la tragedia*. Intro., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1994.
—, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de L. Valdés y T. Orduña, Madrid: Tecnos, 1998. En http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentira_en_sentido_extramoral.htm
—, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2000.
OCKHAM, Guillermo de, *Suma de lógica*. Trad. de Alfonso Flórez, Bogotá: Norma, 1994.
ORÍGENES, *Contra Celso*. Intro., versión y notas de Daniel Ruiz Bueno, Madrid: BAC, 1967.
PAGELS, E., *Más allá de la fe. El Evangelio secreto de Tomás*. Trad. de Mercedes García Garmilla, Barcelona: Crítica, 2004.
PANIKKAR, Raimundo, «Tiempo e historia en la tradición de la India», en Paul Ricoeur y otros, *El tiempo y la cultura*. Trad. de Antonio Sánchez-Bravo, Salamanca: Sígueme, 1979.
PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*. Trad. de Antonio Tovar, 3 vols., Barcelona: Orbis, 1986.
PÍNDARO, *Epinicios*. Trad., intro. y notas de Pedro Bádenas de la Peña y Alberto Bernabé Pajares, Madrid: Alianza, 1984.
PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo, «El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XIX, 1, Madrid: 2004.
PLATÓN, *Obras completas*. Trad. de María Araujo y otros, Madrid: Aguilar, 1966.
—, *Protágoras*. En http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177&layout=&loc=Prot.+345c
PLOTINO, *Eneadas*. Trad., pról. y notas de José Antonio Míguez, Buenos Aires: Aguilar, 1965-1967.
PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Trad. de María Cristina Martín Sanz, Madrid: Alianza, 2002.
—, *El desorden creador*. En http://bibliotecaignoria.blogspot.com/2007/10/ilya-prigogine-el-desorden-creador.html
PROTÁGORAS, *Fragmentos y testimonios*. Intro. y trad. de José Barrios Gutiérrez, Madrid: Aguilar, 1966.
RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, Barcelona: Paidós, 1991.
—, *Filosofía y futuro*. Trad. de Javier Calvo y Ángela Ackermann, Barcelona: Gedisa, 2002.
SAFO, *Poesía lírica*. Trad. de Gloria Serpa de Francisco, Bogotá: Tercer Mundo, 1972.

SALVAT, Juan (dir.), *Los grandes compositores*, Estella (Navarra): Salvat, 1983.

SÉNECA, «Cartas a Lucilio», en *Obras completas*. Discurso previo, trad., argumentos y notas de Lorenzo Riber, Madrid: Aguilar, 1966.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*. Trad. de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Planeta, 1999.

SNELL, Bruno, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. de J. Fontcuberta, Barcelona: Acantilado, 2007.

SÓFOCLES, *Tragedias completas*. Intro., trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Barcelona: RBA, 1995.

STEINER, George, *La muerte de la tragedia*. Trad. de E.L. Revol, Caracas: Monte Ávila, 2001.

Textos gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi II. Edición de Antonio Piñero, Madrid: Trotta, 2007.

TOFFLER, Alvin, *La tercera ola*. Trad. de Adolfo Martín, Barcelona: Plaza y Janés, 1980.

TOWARNIKI, Frederic de y Jean Michel PALNIER, «Conversación con Heidegger», *L'Express*, n.º 954, 20-26 de octubre de 1969. Trad. por Julio Díaz Báez, en la revista *Ideas y Valores*, n.º 35-37, Bogotá: Universidad Nacional, 1970.

Tratados hipocráticos. Intro., trad. y notas de C. García Gual y otros, Madrid: Gredos, 1983.

TREVOR-ROPER, Hugh, *Historia e imaginación. Por qué la historia pudo ser de otro modo*. En http://www.arvo.net/pdf/HISTORIA%20E%20IMAGINACIÓN.htm

VERNANT, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, Barcelona: Ariel, 1993.

VIRILIO, Paul, *El cibermundo. La política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*. Trad. de Mónica Poole, Madrid: Cátedra, 2005.

WATZLAWICK, Paul, *El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica*. Trad. de Marciano Villanueva, Barcelona: Herder, 1994.

—, *El arte de amargarse la vida*. Trad. de Xavier Moll, Barcelona: Herder, 2005.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo: 52, 136
Aecio: 33
Agamben, G.: 22, 49, 50, 161
Agustín: 57, 83, 99, 110, 111, 112, 114, 123, 141, 161
Anaximandro: 34
Andrónico de Rodas: 137
Aníbal: 94
Anselmo de Canterbury: 135
Apolodoro: 33, 119, 120, 161
Aquiles: 24, 59
Arcesilao: 53
Aristóteles: 13, 16, 18, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 57, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 137, 138, 144, 157, 161
Arquíloco de Paros: 35, 161
Atanasio: 67
Attali, J.: 9, 161

Babeuf, F.N.: 139, 161
Bach, J.S.: 90
Bachelard, B.: 22, 97, 117, 130, 131, 133, 159, 162
Bajtín, M.: 54
Bakunin, M.: 139, 162
Bataille, G.: 123
Bauman, Z.: 140, 141, 156, 162
Beethoven, L. van: 90
Benito, san: 77
Benjamin, W.: 22, 88, 89, 159, 162
Bergson, H.: 97, 99, 111, 112, 159, 162
Beriain, J.: 97, 121, 162
Berkeley, G.: 147
Bernabé, A.: 26, 27, 28, 30, 162
Bismarck, O. von: 94
Blücher, G.L. von: 19
Boecio: 22, 146, 147, 162
Borges, J.L.: 9, 14, 22, 40, 57, 58, 92, 94, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 143, 153, 154, 155, 162
Borgius, W.: 90, 163
Burckhardt, J.: 32, 162
Buridan, J.: 152

Calístrato: 43, 162
Carlyle, T.: 90
Carrizo, A.: 94, 128, 162
Castiglione, condesa de: 132
Celso: 28, 29, 166
Cervantes, M. de: 155
Chen Ning Yang: 115
Cicerón: 37, 53, 162
Cleóbulo de Lindos: 44
Colli, G.: 25, 28, 31, 32, 33, 36, 163
Comte, A.: 87
Constantino: 82
Corax: 50
Critias: 34, 163
Critón: 91
Cronin, J.W.: 116

Damascio: 26
Darwin, Ch.: 116
De Greiff, L.: 132, 133, 163

Deleuze, G: 12, 21, 22, 99, 114, 120, 147, 159, 163
Denis, el pequeño: 61
Derrida, J: 12, 22, 135, 136, 137, 142, 163
Diógenes (el cínico): 131
Diógenes Laercio: 28, 33, 43, 44, 47, 52, 53, 131, 163
Dioniso I: 91

Easterlin, R.: 148, 149, 163
Eduardo VIII: 91
Einstein, A.: 126
Eliade, M.: 79, 80, 95, 96, 158, 163
Engels, F.: 85, 90, 163, 165
Escoto Eriúgena, J.: 101
Eschenbach, W. von: 46, 163
Esquilo: 40, 59, 99, 163
Eudemo de Rodas: 25, 28
Eurídice: 30
Eurípides: 27, 99, 100, 101, 163
Eusebio de Cesarea: 64, 163

Federico III: 91
Fedro: 61, 62, 164
Ferécides de Siro: 23, 28, 29, 33
Ferguson, N.: 91, 164
Feuerbach, L.: 140
Fichte, J.G.: 154
Filóstrato: 50
Finley, M.I.: 35, 164
Fitch, V.L.: 116
Freud, S.: 120, 122, 147, 148, 164
Fromm, E.: 83, 164

Goethe, J.W.: 41, 155
Gorgias: 50, 164
Graves, R.: 38, 164
Grimm, hermanos: 92, 164
Guattari, F.: 12, 21, 120
Guillermo I: 90

Havelock, E.: 104
Hegel, J.G.F.: 89, 90, 100, 154, 164
Heidegger, M.: 11, 22, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 106, 112, 113, 114, 127, 133, 141, 142, 151, 154, 159, 164
Helánico: 25, 26, 27
Helena: 91
Heráclito: 29, 33, 34, 38, 41, 117, 118
Herodoto: 16, 32
Hesíodo: 29, 35, 36, 37, 38, 59, 88, 133, 164
Hipólito: 34, 67
Hölderlin, F.: 45, 164
Homero: 24, 35, 39, 40, 43, 59, 91, 155, 164
Horacio: 62, 164
Huntington, S.P.: 87

Ireneo de Lyon: 64
Isócrates: 51, 164

Janke, W.: 12, 88, 165
Jerónimo: 25, 26, 27
Jesús, el maestro: 63, 64, 67, 68, 71, 72, 76, 81
Joaquín de Fiori: 83
Johnson, M.: 60, 85, 107, 165
Josefo, F.: 45, 164
Juarroz, R.: 128, 129, 130, 165
Juliano el apóstata: 92
Jullien, F.: 16, 17, 38, 156, 165
Justino el mártir: 64

Kafka, F.: 91
Kant, I.: 11, 103, 137, 159
Keller, C.: 86
Kloppenborg, J.S.: 65, 165
Koester, H.: 71, 72, 165

Laín Entralgo, P.: 11
Lakoff,G. : 60, 85, 107, 165
Larre, C.: 17, 165
Le Goff, J.: 75, 77, 81, 83, 84, 165
Lipovetsky, G.: 96, 97, 98, 157, 160, 165
Lisipo de Soción: 38, 42, 43, 62
Lizcano, E.: 159, 165
Lleras Restrepo, C.: 132, 165
Locke, J.: 139

Mack, B.L.: 65, 75, 165
Machado, A.: 127
Marramao, Q.: 9, 165
Martínez Nieto, R.: 36, 37, 165
Marx, K.: 85, 86, 115, 139, 140, 141, 152, 154, 165
Matthai Quelle, H.: 37, 165
Menelao: 91
Montano: 64

Montesquieu, barón de: 139
Museo: 36

Nambu, Y.: 115
Napoleón: 90
Newton, I.: 16, 22, 61, 84, 85, 114, 115, 166
Nietzsche, F.: 11, 12, 32, 46, 47, 99, 100, 101, 106, 120, 149, 154, 157, 166

Ockham, G. de: 94, 136, 166
Odiseo: 24
Orfeo: 24, 25, 27, 30, 33, 36
Orígenes: 29, 166

Pablo, san: 65, 71
Pacomio, san: 67
Pagels, E.: 72, 166
Panikkar, R.: 18, 166
Papías: 64
Paris: 91
Parménides: 56, 104, 118
Parzival: 45
Pausanias: 30, 55, 166
Pelagio: 123
Píndaro: 44, 166
Pirrón: 52, 53
Pítaco de Mitilene: 38, 43, 47
Pitágoras: 33
Plácido Suárez, D.: 16, 166
Platón: 11, 15, 17, 22, 27, 30, 47, 48, 50, 51, 52, 56, 57, 61, 91, 93, 98, 99, 103, 107, 131, 157, 159, 166
Plotino: 57, 66, 106, 148, 166
Poncio Pilatos: 91
Popper, K.: 89
Prigogine, I.: 13, 114, 115, 116, 143, 159, 166
Proclo: 27, 30
Protágoras: 50, 166
Pseudo-Demóstenes: 30

Quine, W.: 51

Rorty, R.: 11, 21, 51, 141, 143, 144, 166
Roscelino: 136

Safo: 35, 166
Schelling, F.: 154
Schopenhauer, A.: 146
Séneca: 147, 167
Sexto Empírico: 52, 167
Simónides de Ceos: 25, 56
Simplicio: 34
Snell, B.: 58, 167
Sócrates: 91, 99, 131
Sófocles: 56, 59, 60, 99, 167
Spengler, O.: 87
Steiner, G.: 122, 167
Stengers, I.: 115, 116, 159, 166

Tales de Mileto: 47
Teodosio: 73, 82
Toffler, A.: 84, 167
Torres, Angélica: 92
Trevor-Roper, H.: 94, 167
Tsung Dao Lee: 115

Valentín: 69
Vattimo, G.: 87
Vercingetorix: 92
Vernant, J.P.: 35, 55, 56, 167
Villon, F.: 132
Virilio, P.: 97, 167

Watzlawick, P.: 132, 149, 167
Weiss, H.: 113
Weisse, C.H.: 64, 65
Wilke, C.G.: 64, 65
Wittgenstein, L.: 126, 136, 142, 155, 156

Zarathustra: 41
Zenón de Elea: 108, 109, 111

ÍNDICE

Introducción 11

1. El tiempo se dice de muchas maneras 15

2. Chrónos prôtogonos, el principio creador, el tiempo primordial 23
2.1. Teogonías órficas y Ferécides de Siro. El tiempo cósmico ... 23
2.2. Los cultos mistéricos. Unidad conocimiento-acción 29
2.3. Presocráticos y sofistas 33
2.4. Del tiempo circular al tiempo lineal 34
2.5. Urano, Kronos y Zeus en la *Teogonía* de Hesíodo 36

3. Aiôn y kairós en Grecia 39
3.1. Aiôn o el encuentro del pasado presente con el futuro presente 39
3.2. Kairós o la transmutación de chrónos en aiôn 42
3.3. La triplicidad del tiempo 54

4. El tiempo simplificado 55
4.1. La resignificación de aiôn como eternidad 55
4.2. Tiempo lineal, tiempo «espacializado», tiempo uniforme 58

5. Aiôn y kairós en el Nuevo Testamento 63
5.1. La suplantación de aiônios 63
5.2. Del kairós originario al kairós paulino 64
5.3. Los tres tiempos 77

6. Tiempo e historia 79
6.1. Culturas neolíticas. El tiempo circular 79
6.2. Una historia, un dios 80

6.3. El medioveo. Tiempo de espera 83
6.4. La modernidad. El eje reloj-dinero 84
6.5. El imperio del presente 95

7. El tiempo y la academia 99
7.1. La muerte de la tragedia en Nietzsche 99
7.2. El olvido del ser en Heidegger 101
7.3. El tiempo repensado por los filósofos 107
7.4. Prigogine y el nuevo tiempo de la física 114

8. El kairós poético 117
8.1. Chrónos, aiôn y kairós en Borges 117
8.2. El laberinto como metáfora del tiempo en Borges 123
8.3. La vocación paradójica de la existencia 127
8.4. Arte poética 130

9. El laberinto es zurdo 135
9.1. Diferencias de diferencias 135
9.2. El derecho al futuro 137
9.3. Apostar es lo que hacemos 143

10. Tiempo y felicidad 145
10.1. Atributos y estados anímicos 145
10.2. El multiplicador algebraico 147

A modo de conclusión 151
1. Espacio y tiempo 154
2. Sin kairós no hay futuro 157

Bibliografía 161

Índice de nombres 169

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

No sólo hay tiempo «espacializado» (continuo), monótono, y en definitiva, vacío, como el de los relojes. En sintonía con otras culturas, en Grecia, en el siglo VI a.C. se habla de aiôn (el tiempo de la vida) y de kairós (el momento oportuno), hasta cuando la resignificación de aiôn como eternidad (Platón), primero, y del kairós como atributo de la divinidad (epístolas paulinas), después, motivan la simplificación del tiempo, el pecado original de Occidente, del que procede, en última instancia, el presente sin fin al que estamos sometidos, cuando se vive al día, como en el paleolítico. No obstante, somos tiempo, tiempo que es uno con nosotros, sincronizado con nuestros estados anímicos; tiempo que se desdobla a través de los muchos que somos; tiempo que se bifurca, como la condición de la posibilidad de la experiencia histórica, como lo presupone el concepto de izquierda, además. Todo lo cual implicaría una mutación de presupuestos y fines como lo refieren Heidegger y Borges, y más atrás todavía las teogonías órficas y el Evangelio de Tomás.

JULIÁN SERNA ARANGO. Doctor en Filosofía por la Univ. Javeriana de Bogotá. En la actualidad es profesor de la Univ. Tecnológica de Pereira, Colombia. Ha sido profesor e investigador invitado en la Univ. de León, y en el CSIC de Madrid, España, y en las Universidades alemanas Libre de Berlín y de Leipzig. Ha publicado artículos en revistas especializadas, libros y CD en Colombia, España, Venezuela, Perú, Brasil y Alemania. Sus últimos trabajos son: *La filosofía nace dos veces* (Anthropos, 2005); *Paradojas en línea. En torno a Borges y Cervantes*, con Félix Duque y Rubén Sierra (2006); *Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico* (Anthropos, 2007); *Borradores para una filosofía de la educación*, con Guillermo Hoyos y Elio Fabio Gutiérrez (2008); *La palabra como provocación. Magia versos y filosofemas*, con Carlos Rincón (Anthropos, 2008).

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

ISBN: 978-84-7658-919-9
9 788476 589199

creative commons

www.anthropos-editorial.com